BIBLIOTECA VIRTUAL DE CIÊNCIAS HUMANAS

Origens da Dialética do Trabalho

Estudo sobre a lógica do jovem Marx

José Arthur Giannotti

A Lupe,

a Cruz Costa

SUMÁRIO

PREFÁCIO À SEGUNDA EDIÇÃO

O subtítulo que introduzi nesta segunda edição de meu livro – única modificação significativa em relação à primeira – deve ser entendido como uma tentativa no sentido de evitar os mal-entendidos que têm atrapalhado sua leitura. De novo venho salientar o caráter lógico deste texto, meu interesse fundamental em compreender a viabilidade da dialética. Se passo por uma leitura do jovem Marx, é para investigar a validade duma dialética que toma como ponto de partida a categoria do homem como ser genérico na qualidade de universal concreto.

Não estou com isso negando a enorme continuidade temática dos escritos de Marx. Se há ruptura ela é lógica e ontológica – e isto Precisa ser compreendido. Não deixo de apreciar a acuidade das primeiras descrições do processo de alienação, nem de valorizar o caráter inovador das primeiras análises da burocracia. Ë a questão de seu fundamento lógico que arguo, pois não acredito que acuidade e inovação bastem para romper como o hegelianismo. Recusar uma antropologia fundante não tem nada a ver com o problema da valorização do homem; para recuperar essa dimensão humanista na luta de classe não creio ser necessário recorrer à afirmação tola de que, no rigor do termo, toda antropologia é fundante, quando não se explicita que tipo de fundação está se pretendendo tematizar.

Vinte anos depois muita água correu na historiografia de Marx; hoje teria evitado alguns enganos no que respeita ao desenvolvimento desse autor. Constituem, entretanto, pormenores no interior duma interpretação cujo sentido reafirmo integralmente. O que, contudo, basicamente mudou foi o ambiente em que este livro foi escrito. A falência do marxismo ortodoxo e a fragilidade filosófica do marxismo heterodoxo levaram a um cansaço desse pensamento. Com ele o abandono das preocupações pela dialética e pela ontologia. Mais do que nunca continuo a pensar a contrapelo. Por que reeditar, então, um livro que parece pertencer tão - só à história das ideias paulistas? Simplesmente porque, se o marxismo não percebe os meandros da crise contemporânea, também outras correntes do pensamento de hoje afundam na mesma impotência. Se se passa por uma época de leituras e releituras, vale a pena, então, consagrar algum tempo à análise duma tentativa de compreender a alienação do homem. Embora frustrada, essa tentativa exercita o pensamento num diapasão do qual se

perdeu o costume mas que tem sentido, assim o creio, reavivar. Prepara o terreno para uma crítica mais profunda da modernidade, na medida em que põe a nu certos vícios da crítica religiosa e moralizante.

Sempre pensei este livro como abertura para um estudo mais profundo da obra de maturidade de Marx. Eu mesmo pretendi fazê-lo. Mas o correr do tempo me ensinou, principalmente depois das peripécias do althusserianismo, que mais uma leitura de Marx, sem um diálogo com a trama das Ciências Sociais contemporâneas, era tarefa voltada ao formalismo oco. O mote sadio de voltar às próprias coisas significa, nos dias de hoje, retomar a questão do capital. Daí me ter concentrado na feitura dum livro tortuoso mas disposto a enfrentar a novidade – é o que pretende *Trabalho e Reflexão.* Nunca quis ler o jovem Marx como se sua verdade estivesse na maturidade; não tenho essa predileção pela velhice. Mas sempre me afigurou impossível acompanhar um pensamento titubeante se não tivesse em vista os feitos do futuro. Quando me aproximei desses feitos, percebi que não eram inteligíveis se não fossem de novo vinculados à dificuldade de entender a crise do capitalismo. Para isso, entretanto, é preciso abandonar certas ideias feitas a respeito da dialética.

A primeira delas, a meu ver, reside em pensar o movimento dialético inserido entre os polos Sujeito e Predicado. Esta concepção desconhece todo o tremendo esforço da Lógica contemporânea buscando separar os problemas da predicação e da substância. A imbricação das duas questões, na verdade, só perdura, se se ignora a multiplicidade das formas lógicas. A lógica está sofrendo uma revolução comparável àquela que atravessou a Geometria no final do século passado: existem várias lógicas e nenhuma delas prevalece sobre as outras. Postular uma única forma lógica além delas me parece ato de crença em entidades metafísicas. Se a partição da proposição em frase nominal e frase verbal não equivale a dizer que o atributo denotado por essa última se debruça sobre o objeto denotado pela primeira, se ambas as frases podem até mesmo designar objetos dependentes, então onde está a necessidade de pensar o sujeito como matriz que se determina pelos predicados? Por que continuar aristotélico e sustentar uma lógica, cuja metafísica implícita deságua necessariamente numa ontologia da substância?

É de notar o caráter residual dessa última categoria. Aristóteles toma a substância primeira como aquilo que não pode ser predicado segundo as duas formas básicas da predicação, quer como "estar em" quer como "dizer de".

Núcleo residente ao movimento da predicação, muito embora revelado por ele, a substância surge pois infensa à aparência, ao fenômeno de que é o fundamento. Essa separação entre fundamento e aparência, que o hegelianismo tentou superar, é, entretanto, renovada por aqueles que, pretendendo inverter a dialética especulativa, caem no jogo do Sujeito e do Predicado. Com efeito, ao afirmar que aquele se converte neste, sem previamente analisar a objetividade de ambos, o processo de fundamentação que os identifica num todo, estão eles, primeiro, isolando o Sujeito e o Predicado, para, em seguida, simplesmente dizer que um vira o outro. Aqueles que me acusam, portanto, de ter caído na dialética do entendimento, sustentam uma ideia entendida da razão, porquanto esta não é tomada como *ratio* e medida, mas simplesmente como movimento de ir da condição ao condicionante. Por que não ir logo até ao incondicionado?

Este desprezo pelas questões lógicas marca o labiríntico livro de Ruy Fausto, *Marx*, *Lógica e Política*. A meu ver de nada lhe adianta advertir que se move no contexto da lógica hegeliana, pois a questão clássica do marxismo é aproveitar o "núcleo racional" dela sem cair nos meandros de sua ontologia. No meu texto salientei a importância da VI Tese sobre Feuerbach para quem pretende estudar a ruptura lógica entre uma dialética do ser genérico do homem e a dialética de objetividades fantasmagóricas como o capital. Nela se lê: "Mas a essência humana não é abstrato residindo no indivíduo único. Em sua efetividade é o conjunto das relações sociais". Entendo que, se a essência do homem é o conjunto das relações sociais, esta se *iguala* a esse conjunto cujo padrão é um modo de produção determinado. Já que existem múltiplos modos de produção, a essência humana deixa de designar uma entidade qualquer para se converter numa família de modos de produção. Com isso vai por água abaixo a ideia duma antropologia fundante, inclusive a própria ideia de fundação. Ruy Fausto, entretanto, em vez de partir para a categoria de objeto reflexionante, interpreta essa passagem como um juízo de reflexão, onde somente o predicado é posto (Cf. p. 38, 59). Não tem cabimento algum tomar "o conjunto das relações sociais" como predicado, o artigo já basta para que se evite este erro elementar. Mesmo no interior da lógica aristotélica, *ipso facto* hegeliana, nem todo "é" indica predicação. Quando está entre dois nomes aponta simplesmente para uma igualdade. De outro modo, na frase "Cícero é Túlio" seria preciso dizer que "Túlio" é predicado de "Cícero". Mas se a IV Tese indica uma igualdade

entre nomes, só resta o caminho da análise de objetos denotados por eles, justamente o que pretendi fazer em *Trabalho e Reflexão*.

Outra crítica que me tem sido sistematicamente feita, de Ruy Fausto a João Quartim de Morais, endereçada ao conjunto de meus textos, é de que não cuido cabalmente da contradição. Para surpresa minha, pois acredito que sempre andei em busca duma boa compreensão dela. Suspeito de que estamos sustentando posições diferentes, o que implica pensar diferentemente a própria negação. Convém, pois, delinear, ainda que rapidamente, como vejo o problema.

Aparentemente nada é mais estapafúrdio do que uma contradição real. A própria palavra denota um contradizer, salientando o caráter discursivo do processo. Não é por isso que ando à espreita dum *logos prático*? Como, porém, incorporar a contradição à realidade a fim de que ela possa vir a ser *logos,* sem, obviamente cair nas armadilhas do logocentrismo? Não cabe confundir contradição com contrariedade, e nomear duas forças contraditórias quando, sem perder suas próprias identificabilidades, caminham em sentidos opostos. Dois trens que se chocam não são contraditórios, muito embora o que resta do desastre seja um monte de destroços. Igualmente não cabe retomar a concepção aristotélica da substância e fazer da contradição um processo que se desenrola *no* tempo. Um sujeito indeformável a pode receber, em tempos diferentes, os atributos *b* e *não b.* Corisco pode já estar na ágora e, depois, não estar lá, dirigindo-se para o liceu. A fim de que a contradição real *exista é* preciso que os atributos opostos estejam numa certa presença que não se reduz simplesmente a um ponto de sequência temporal. Requer, assim, um movimento de *presentificação* que afeta o núcleo substancial do objeto. Se Corisco está vindo a ser na ágora e no liceu, então não existe Corisco, dum lado, e seus predicados, de outro. Trata-se de afirmar mais do que a mera posição exclusiva dos predicados, porquanto a própria identidade do objeto foi suspensa.

Examinemos essa dificuldade junto à análise marxista do valor, elucidativa como sempre. Ao iniciar o estudo da linguagem mercadoria, ou melhor, do jogo não verbal onde mercadoria e agentes mercadores se identificam, Marx aponta, desde o início, o caráter *contraditório* da objetidade valor. O conflito se instaura entre valor de uso e valor, sendo que este existe por esse conflito. Vinte metros de linho possuem uma série de atributos que o confirmam como objeto de uso. Tais determinações

configuram a primeira negação. Mas eles só encontram sua identidade no casaco e noutros valores de troca – identificam-se pelo outro. Daí estarem suspendendo seu uso para valerem exclusivamente como objeto de troca. O linho se expressa, pois, pelo casaco, *mede* sua identidade de valor por intermédio dele, de modo a adquirir o atributo trocável. Este põe entre parênteses, suspende, o valor de uso, assegurando então a vigência, a presença, da trocabilidade enquanto negação da negação. Observe-se, de um lado, que não digo que alguém tomou um objeto de uso, porquanto os agentes se identificam por este processo, o qual também é responsável pela identificação das coisas. De outro lado, tal presença só pode ser mantida enquanto se repetem atos de troca entre o linho, o casaco e assim por diante. Nesta presentificação reside a possibilidade do dinheiro como objeto que existe pelo atributo da trocabilidade. No fundo, se encontra o pressuposto da plena vigência do mercado e da divisão do trabalho, pois uma troca fortuita não instaura valor. Daí não ter cabimento isolar a constituição do valor como se esta se desse unicamente no plano da circulação. A reiteração das trocas demanda a reposição dos valores de uso, indicando assim a imbricação das duas esferas. Somente dessa maneira o objeto de uso se determina como produto dum trabalho concreto que se socializa como trabalho abstrato e vem a ser por ele. Não tem cabimento, como quer Ruy Fausto, que a contradição não apareça na sua plenitude desde o início do processo do capital, vale dizer, da constituição da mercadoria. É bem verdade que somente depois surge a contradição entre capital e trabalho, mas para isso não é preciso esperar pelos esquemas de reprodução.

O que me interessa salientar, contudo, é que não existe uma substância valor, algo fixo e residual, que pudesse receber determinações contraditórias; o valor se constitui como substância fantástica na travessia de suas aparências, no curso de seus valores de troca, pondo-se numa presença que retira, do tempo sucessivo, os produtos do trabalho concreto. Isto graças a um esquema de comportamento, a um jogo de linguagem, onde cada representação antecipa apenas seu outro. Interpretar tudo isso como juízo não é cair na teoria clássica da representação? Por isso que me adentro por uma ontologia que procura pensar objetidades sociais, subsistindo no interior do esquema operatório da troca e da produção, enquanto agentes e coisas estiverem alimentando sua existência abstrata. Daí minha insistência, não no juízo da reflexão, mas em *objetos* reflexionantes.

Se bem os compreendo, o que meus críticos pretendem é que desenvolva todas as possibilidades inscritas nessas contradições. No entanto, se abandono o logicismo deles não posso mais enveredar por esse caminho. Querem que chegue, por "via dedutiva" até o ponto, por exemplo, em que as relações de produção entram em contradição com história do capitalismo mas tão só analisar seu movimento categorial. Por certo, a passagem duma categoria para outra guarda memória histórica, o que não, implica a análise histórica do processo. Examinemos este ponto com mais detalhes, retornando à questão do valor.

Constituída a trama de relações de troca, estabelecidos os elementos do mercado, está *posta a possibilidade* da compra e venda da força de trabalho. Mas para que isso se efetive é preciso que o agente trabalhador se desvincule dos laços que o ligavam à terra e ao senhor, a saber, que haja uma crise no modo de produção feudal. Posteriormente, este pressuposto é reposto pelo próprio sistema, sendo o trabalhador. "livre" produzido pelo próprio capital. Daí a reposição categorial dó processo esconder a crise histórica: Marx passa da fórmula M-D-M para D-M-D' graças a um mero corte diferente na primeira sequência.

Conforme o sistema vai se determinando, mais carregada de história se torna a passagem duma categoria a outra. Segue-se o progressivo aumento do grau de indefinição do sistema. Desde o início, a contradição entre capital e trabalho aparece enquadrada na *identidade* de ambos os termos, já que o segundo somente se põe como parte do primeiro, vale dizer, como capital variável. Aqui se encontra o fundamento da cooptação do operário pelo capital, pois, de outro modo a contradição explodiria desde o começo. Não há dúvida de que, circulação e produção imbricando-se mutuamente, a equivalência inicial da relação entre capital e trabalho se põe como o desequilíbrio da apropriação do trabalho não pago. Isto não ocorre por causa duma violação dum contrato, mas simplesmente porque o objeto valor-força de trabalho se repõe deixando nas mãos do capitalismo certa mais-valia. Neste plano, a igualdade *necessariamente* se efetiva pela desigualdade. Nisto não está inscrito, todavia, que a contradição explodirá, que o capitalismo há de ser necessariamente subvertido. Só na medida em que outras determinações forem carregando a contradição é que surgem as possibilidades da revolução. Desde logo está inscrito que o operário unicamente poderá se libertar pela supressão da mais-valia, mas não está de maneira alguma prevista a forma dessa supressão. O desenvolvimento das

forças produtivas pressiona nessa direção, mas como, cada vez mais, o aparecimento e a configuração de novas categorias se dá pela história, pela ação concreta dos homens progressivamente liberados do peso das categorias pressupostas, fica indefinido o perfil do futuro. Isto se não se levar em conta como o próprio desenvolvimento do capital pode solapar o funcionamento efetivo da lei do valor, criando assim novas formas de obstáculo e de luta. Foi o que pretendi analisar em *Trabalho e Reflexão*, onde sustento a tese de que o monopólio da capacidade de inovação tecnológica estoura tanto a unicidade da taxa de lucro quanto a taxa de mais-valia, lançando o sistema num desequilíbrio permanente. Mas então se torna presente a barbárie e o socialismo, apenas o bastidor no interior do qual nós próprios, levando sempre em consideração as novas condições de luta, *precisamos* desenhar o perfil do futuro. A liberdade é a necessidade de recompor nossa própria objetividade contraditória. Aqui não cabe mais previsão, apenas atos reflexionantes determinando metas de ação política.

São Paulo, fevereiro de 1984.

PREFÁCIO

Para o homem atento à realidade e às ideias de nossos dias, tornou-se quase impossível furtar-se a um ajuste de contas com a dialética. É difícil resistir ao fascínio de um conceito tão usado e, por isso mesmo, fonte de tantas ambiguidades e de tantos mal-entendidos. Mas por detrás deste abuso não se esconderia um problema intrincado, merecedor da maior consideração? Se o pensamento dialético está cada vez mais fora de moda nas ciências naturais, nas ciências do homem, ao contrário, encontra seu ambiente natural, constituindo um precioso recurso contra a redução positivista do fato humano à coisa ou ao comportamento fragmentado. O fenômeno social não possui a exterioridade do objeto natural; desperta no observador simpatia ou aversão, exige dele a compreensão de seus motivos e de seus fins, até que num dado instante esse percebe sua condição de sujeito e objeto da análise. Isso quer dizer que na base do conhecimento dos fenômenos sociais se encontra uma relação simpática, vivida entre indivíduos possíveis ou reais, um relacionamento intersubjetivo a imprimir-lhes um sentido. Qual é o papel dessas vivências na constituição da ciência do homem? Devem ser totalmente extirpadas para dar lugar a determinações puramente intelectuais, objetivas e exteriores, ou se integrará no conhecimento do objeto, na medida em que a objetividade do homem compreenderia uma interioridade imanente que seria impossível desconsiderar?

Dizemos em geral que um objeto tem sentido quando suas partes forem integradas por uma finalidade interna, quando existem como órgãos em função de um todo, contribuindo assim para a manutenção de sua vida. Se uma delas for separada, o todo pode persistir em sua inteireza, de maneira que somente vem a perecer quando se desintegrar o princípio animador. O objeto constitui assim uma totalidade, provê-se de uma universalidade, de uma forma, diferente da estrutura de tipo matemático onde as partes, embora se interliguem de um modo tão íntimo, não se colocam como órgãos cuja função é manter a existência do todo. As estruturas de tipo matemático ou os objetos inteiramente explicáveis por elas não possuem vida própria e não se reproduzem. Diante dessas significações objetivas, podemos imaginar três posições extremas. Se o cientista adotar a primeira, fará tudo para substituir o sentido por um conjunto de determinações objetivas, a serem mais cedo ou mais tarde expressas em termos formais. Nada o impede de reconhecer o papel

desempenhado por tais significações no desenvolvimento das ciências, nem mesmo de utilizá-las uma vez ou outra, mas sempre as considerará como um expediente a ser eliminado na primeira oportunidade. Ao formalismo dessa posição contrapõe-se o intuicionismo da segunda. O problema consiste então em escolher algumas significações imediatamente dadas que possam determinar as regiões e os níveis em que se configura a realidade humana. Estabelecidas pela intuição as categorias fundamentais de cada modalidade do ser social, a eficácia do pensamento formal se circunscreveria ao âmbito das essências materiais intuídas. Se a primeira perspectiva resolve o problema do sentido dos fenômenos humanos reduzindo-o a um passo necessário da evolução psicológica ou histórica da ciência, que deve entretanto desaparecer do sistema acabado, a segunda subordina a explicação sistemática à apreensão intuitiva de certos dados imediatos da consciência individual. Por isso deixa a investigação científica na triste dependência da leitura fenomenológica, que dificilmente escapa ao psicologismo e ao relativismo da pessoa, já que cada um de nós está sempre propenso a aceitar como evidentes os preconceitos mais arraigados de sua época. O simples fato de a filosofia moderna apresentar diversas leituras divergentes do cogito, todas elas pretendendo ter atingido um critério absoluto de certeza, já nos leva a desconfiar da tentativa de submeter a investigação dos princípios da ciência à intuição imediata das vivências individuais. Finalmente podemos filiar todos aqueles que procuram conservar as vantagens dos dois métodos a uma terceira posição. Ela deverá introduzir no corpo das ciências uma série de significados e intenções vividos, reelaborados contudo a fim de que possam ser verificáveis objetivamente por todos. Como é possível porém conciliar o trabalho de formalização e redução do imediato, desenvolvido pelo entendimento, com a descrição de certas essências que se dão como núcleos racionais?

É sabido que o método dialético nasce do confronto desses últimos problemas. Tentando renovar a noção de forma, sua primeira preocupação é abandonar a interpretação que a converte num invólucro vazio a ser preenchido por este ou aquele conteúdo, como acontece com as estruturas matemáticas, sempre indiferentes às várias interpretações que comportam. Em seguida, procura destacar nesta forma o conteúdo desenvolvido e posto por seu próprio movimento, tratando de vivificar o conceito pela descoberta de uma matéria inerente a ele que, embora não se deixe captar pela análise das determinações implícitas de sua definição, emerge quando interrogamos

os significados contraditórios postos pela própria aceitação desse conceito. No entanto, o emprego do método dialético principalmente nas ciências humanas foi feito em geral sob a condição de separá-lo da totalidade do sistema hegeliano, considerado irremediavelmente corrompido por seu idealismo. Frequentemente ouvimos dizer que coube a Marx a tarefa de retirar o conteúdo reacionário do método revolucionário e inverter o procedimento de Hegel, pondo a matéria no lugar do espírito. Basta entretanto atentar aos problemas para os quais a dialética foi desenvolvida para convir na enorme dificuldade dessa tentativa. Como é possível pensar uma forma de investigação independente de seu conteúdo quando se visa precisamente a confluência de ambos? Se a separação equivale a retroceder ao dualismo entre a forma e o conteúdo, entre o método e a ontologia, torna-se evidente que a famosa inversão da dialética não se fará sem uma completa reforma de seu significado.

É de nosso propósito investigar a possibilidade dessa inversão. Para isso propomo-nos a estudar neste trabalho a dialética de Feuerbach e do jovem Marx, porquanto ambas inauguram, por assim dizer, a primeira versão do materialismo dialético. Muito a contragosto fazemos uma concessão à moda e nos dedicamos exclusivamente aos textos de juventude desse último autor. Nosso primeiro projeto compreendia um balanço geral da dialética marxista e foi somente no curso de nosso estudo, quando nos convencemos da radical oposição epistemológica entre os textos de juventude e os da maturidade, que nos decidimos analisar a dialética primitiva, preparando o terreno para um livro posterior. De outra forma, se juntássemos num mesmo escrito a discussão dos dois procedimentos, a todo momento deveríamos recorrer a universos diferentes do discurso, criando uma confusão indecifrável. Embora nossa intenção seja realizar uma análise histórica, não renunciamos ao estudo sistemático da questão. Se passamos pela história, é porque estamos convencidos de que, antes de nos lançar na discussão abstrata, ou antes de postular o marxismo como a filosofia viva de nosso tempo e sair à procura da legitimação teórica de sua prática, cumpre estabelecer com toda precisão como Marx, no exercício de sua atividade científica, encaminhou o problema. Quem sabe se muitas das questões em que se debate a dialética contemporânea não nascem de um conhecimento insuficiente da dialética marxista que, vinculada às paixões ideológicas, tem dado origem a toda sorte de mal-entendidos? Por isso nos propomos a estudá-la isentos de quaisquer preconceitos. Se na verdade tal

isenção não esgota o significado de uma obra que não cessa de interrogar-se, devemos convir entretanto que não há ciência possível se a objetividade não consistir na meta subjetiva de nossas investigações. Até onde a alcançamos, só o tempo poderá dizer.

Na elaboração deste trabalho contamos com o valioso auxílio de Fernando Novaes, Fernando Henrique Cardoso, Octavio Ianni, Paulo Singer e Sebastião A. Cunha, com quem durante anos temos discutido muitos dos problemas expostos agora de uma forma sistemática. Se logramos delinear os contornos do pensamento do jovem Marx, será porque o convívio com esses colegas nos proporcionou uma visão geral do marxismo, que dificilmente obteríamos se trabalhássemos sozinhos. Leram e reviram os manuscritos: Lupe Cotrim Garaude, Violanda Lomba Guimarães Corrêa, Rubens Rodrigues Tôrres Filho.

Roberto Schwarz nos ajudou a traduzir as passagens mais difíceis. No concurso de livre-docência, os professores João Cruz Costa, Lívio Teixeira, Arthur Versiani Veloso, Arnold von Buggenhagen e Gérard Lebrun apontaram os trechos ambíguos a serem refeitos. Devo a todos minha profunda gratidão, em particular ao último pela polêmica que travou conosco a propósito do pensamento dialético em geral.

Universidade de São Paulo, julho de 1965.

INTRODUÇÃO

EM BUSCA DO SUJEITO VIVO

Penetrou profundamente na consciência cotidiana a ideia de que a vida espiritual se assenta em sólidas bases materiais. Por toda parte ouvimos dizer que a literatura exprime as condições da luta de classes de uma época, que o movimento e as ideias políticas vinculam-se diretamente a causas socioeconômicas, enfim que a infra determina a superestrutura. Comparada a esta ideologia nada há de mais esdrúxulo do que a filosofia hegeliana. Tem-se a impressão de que o sistema está totalmente fora de moda; suas frases soam como oração incompreensível e os passos de sua argumentação parecem ritual místico eternamente repetido. Se não fosse o interesse que o materialismo demonstra pela dialética que lhe deu origem, sem dúvida a filosofia de Hegel compartilharia a triste sorte dos sistemas esquecidos da história da filosofia.

No entanto, nada está mais vivo e presente do que seu idealismo. Se morreu o sistema como tal, seu método lógico-abstrato de explicação viceja até mesmo onde, em virtude da reiterada profissão de fé materialista, poderíamos esperar que tivesse já sido posto fora de combate. Além disso, a tese fundamental que faz do espírito a realidade absoluta encontra confirmação *imediata* na aparência flagrante dos acontecimentos cotidianos. Na sociedade moderna, cada ação humana tem sua legalidade rigorosamente estipulada pelos princípios morais, pela honra da família e do grupo, pelos preceitos jurídicos. Esta legalidade, porém, não é apenas imposta pela vida social, é antes de tudo desejada, procurada e confirmada como condição imprescindível da liberdade. O direito de propriedade, além disso, constitui a mais imediata manifestação da personalidade que se exterioriza, sendo a propriedade efetiva a liberdade realizada. Na esfera da sociedade civil,[1] onde os homens trabalham e produzem para a satisfação de suas necessidades, a planificação ganha terreno cada dia, de modo que o pensamento e a vontade penetram o mundo e as relações humanas, trazendo-os para a universalidade. E, por fim, acima da legalidade moral e jurídica e da racionalidade formal da sociedade civil, encontra-se o estado cuja onipotência é de tal sorte que as esferas anteriores da vida social aparecem como momentos de seu desenvolvimento dialético. Com efeito, embora a legalidade já esteja presente no costume, somente ao ser formulada pelas instituições políticas é que ganha plena racionalidade e, por conseguinte, existência determinada e concreta. O que vale a posse efetiva da terra se não for reconhecida em cartório? Do mesmo modo, o determinismo econômico, na medida em que constitui condição *sine qua non* de toda planificação, converte-se no instrumento através do qual o estado realiza sua política econômica, numa forma de liberdade, embora seja a negação da vontade estatal. A família, a indústria e o comércio reivindicam na verdade uma autonomia diante do estado, entrando muitas vezes seus interesses particulares em conflito com os interesses da coletividade. Essa radical contradição entre o homem privado e o cidadão, entre os negócios particulares e os públicos, característica fundamental da sociedade contemporânea, não nega por fim ao estado o caráter de uma

[1] A sociedade civil designava até o século XVIII a trama de relações que os cidadãos, personalidades políticas, mantêm entre si. A noção tinha em vista, sobretudo, diferenciar as relações do cidadão com a lei das relações naturais de homem a homem. Nascendo de relações jurídicas, era natural que fosse explicada a partir do contrato e, finalmente, abrangesse todo o estado na qualidade de corpo político (*civitas*). Hegel, no entanto, nela apenas vê a comunidade oriunda da ação de pessoas abstratas e isoladas, a constituírem unicamente um estado exterior, onde cada um, ao perseguir seus interesses egoístas, tece uma sociabilidade que não foi assumida desde o início (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 183, p. 187). Constitui em suma a esfera da vida social em que as personalidades jurídicas caem quando são movidas por interesses econômicos. Posto que cada categoria hegeliana tem o seu tempo, o pleno desenvolvimento da sociedade civil corresponderá ao predomínio da burguesia, embora sempre será possível apontar em qualquer estado historicamente dado um momento que a represente. Foi nesse sentido que o jovem Marx empregou a palavra, como confirma o seguinte texto: "A sociedade civil abarca a totalidade do intercurso comercial dos indivíduos numa etapa determinada do desenvolvimento das forças produtivas. Abarca a totalidade da vida comercial e industrial de uma época e vai além do estado e da nação, embora, diante do exterior, deva fazer-se valer como nacionalidade e, para o interior, deve organizar-se como estado. A palavra sociedade civil (bürgerlische Gesellschaft) provém do século XVIII, quando as relações de propriedade já lograram livrar-se da comunidade antiga ou medieval. A sociedade civil desenvolveu-se como tal somente com a burguesia (Bourgeoisie); a organização social que desenvolve imediatamente a produção e a circulação, que em todos os tempos forma a base do estado e das demais superestruturas idealistas, foi constantemente designada pelo mesmo nome. (DI. (cf. Bibliografia) p. 33, Cf. HF. p. 130)". Na medida em que Marx se distancia do direito e aprofunda as relações concretas de homem a homem, a sociedade civil vai ganhando em dimensão sociológica até passar finalmente a designar a sociedade burguesa.

totalidade superior onde se resolvem todos os conflitos sociais? Muito pelo contrário, é desta tensão que, segundo Hegel, provém o estado como *processo* e como *organismo* real. Nossa sociedade não possui a bela unidade da cidade grega, onde a *república* se confundia com os interesses de cada um. O princípio do pleno desenvolvimento da personalidade, incorporado à história pelo Cristianismo, trouxe à Antiguidade, um desequilíbrio que esse período não pôde suportar. O cidadão da Roma antiga foi obrigado então a abandonar a vida pública, a aferrar-se à propriedade privada e a afastar-se do estado como de um poder que lhe era estranho. A sociedade moderna, porém, encontra-se em situação totalmente diferente. Hoje é impossível suprimir os direitos da subjetividade e voltar à força a uma unidade imediata que, para nós, ainda que se afigure como ideal esteticamente válido, perdeu todo sentido como forma de organização política. Ademais, o estado moderno é suficientemente forte para manter, em circunstâncias normais, a individualidade plena ao lado da vida coletiva. "O princípio dos estados modernos tem esta força e esta profundidade inauditas de deixar o princípio da subjetividade ultimar-se até o *extremo autônomo* da particularidade pessoal e ao mesmo tempo *retomá-lo* numa unidade substancial e manter assim esta unidade neste mesmo princípio".[2] Em outras palavras: a organização dos estados modernos é em si mesma uma totalidade existente que se alimenta da contradição entre o público e o privado, pois a vida privada, negação da pública, tem origem e reconhecimento no interior do estado. De fato, só ele garante e mantém a liberdade da pessoa, a mesma liberdade que ela invoca ao lutar contra o que considera as exorbitâncias do poder estatal, só ele enfim suprime a liberdade outorgada em casos de calamidade pública. A nação, por sua vez, tal como se dá imediatamente, além da batalha de um contra todos, apresenta certos princípios coletivos que são a imagem atenuada da comunidade estatal: a família, onde os indivíduos se encontram naturalmente limitados pelas obrigações de parentesco; a unidade de trabalho, onde cada um ao lutar por seus interesses se insere na sociedade segundo seus talentos e sua honra. Desse modo o estado, entendido como um processo racional e real, ou em termos hegelianos concebido como ideia, somente ganha existência determinada por intermédio da família e da sociedade civil, formas associativas a realizá-lo na medida em que negam o seu princípio: o estado é uma substância ética autoconsciente realizando a

[2] Hegel: *Idem* § 260, p. 251.

união dialética da família e da sociedade civil organizada corporativamente. Em termos mais simples, o Estado moderno, ao invés de consistir na unidade indiferenciada de pessoas públicas como no caso da Grécia antiga, resulta da síntese viva do público e do privado, da superação do conflito que só na aparência não desfecha, já que por estado nada mais se entende senão o processo vital proveniente do contínuo realizar dessa radical contradição.

Dar essa solução não equivale porém a resolver no pensamento um conflito estritamente real? Antes de passarmos à crítica "dessa mística que se degenera em mistificação", como dizia Marx, é preciso prolongar ainda um pouco esta rápida introdução à doutrina hegeliana do estado. Estudemos o conceito de soberania interna. Sendo, como o próprio Hegel acentua,[3] de difícil compreensão para o pensamento formal, nos fornecerá por isso mesmo um exemplo magnífico e sucinto do procedimento da dialética idealista.

Vimos que, tanto para quem se limita a registrar a aparência da vida cotidiana como para Hegel, o Estado é a substância e a matriz da vida em sociedade. A ação política consciente converte-se dessa forma no paradigma da ação social, a cidadania na mais alta destinação do homem. Não há de fato fenômeno social contemporâneo que não traga a marca de uma instituição política. O Estado certifica o nascimento da criança, dando-a à luz social, ele a educa para a comunidade e a mata na defesa dos pretensos interesses coletivos, reconhece a personalidade jurídica de uma firma e estabelece a legitimidade ou a ilegitimidade dos negócios, é por fim é quem concretiza a vontade de todos, vontade universalizada pelo conhecimento e pela razão. Consideremos mais de perto essa vontade universal[4] que os órgãos estatais têm a missão de cumpris. Nunca é propriamente singular, mera manifestação dos desejos e dos impulsos pessoais. Para que possa ter alcance coletivo, deve sempre cumprir os anseios de um grupo qualquer, ter audiência junto a um público. Mas a vontade universal bruta, a fim de efetivar-se, necessita passar por um processo de racionalização que, no

[3] *Idem*, § 279, p. 285.

[4] Hesitamos na tradução de "allgemeiner Wille". Se levássemos em conta que é uma reinterpretação de um conceito de Rousseau, deveríamos traduzi-la por vontade geral. Hegel porém distingue a vontade universal, manifestação plena do espírito objetivo, o racional em e para si da vontade", e a vontade comum que nasce da comunhão das vontades individuais (*Idem*, § 258, p. 243). A vontade geral de Rousseau configura pois, segundo Hegel, a conjunção de vontades individuais e abstratas, enquanto o seu conceito faz dessa conjunção uma manifestação superior do espírito universal que transcende o nível das relações jurídicas.

fundo, é uma tomada de consciência. Transformada por exemplo num projeto de lei, é encaminhada para os órgãos técnicos encarregados de estudar sua viabilidade e sua significação socioeconômica. Só depois de obter os pareceres favoráveis indispensáveis é que se submete à decisão do chefe do Estado para ser aprovada ou vetada. Se for sancionada, dará então origem a uma série de providências a cumprir num contexto mais amplo. Ao chegar à esfera da decisão, a vontade alcançou seu mais alto grau de universalidade, consistindo na vontade que é conhecimento e que se quer como vontade, isto é, vontade que tanto deseja um conteúdo determinado como confirma os processos e as instituições que a elevaram até a forma consciente e generalizada. Isso significa que a vontade universal só se desenvolve e se mantém: *1* – se for articulada num todo mais amplo, engajada numa certa política; *2* – se vincular-se a um indivíduo que não se comporta como pessoa singular mas exclusivamente como representante da ideia em ação, isto é, como funcionário. "Estas duas determinações: que os negócios e os poderes particulares do Estado não são nem para si nem se fixam independentemente da vontade particular dos indivíduos, mas têm sua raiz mais profunda na unidade do estado como um simples Eu mesmo – constituem a *soberania* do estado".[5] Em outras palavras, a soberania consiste na vontade de todos se organizarem num sistema e numa unidade semelhante a um eu abstrato. A partir desse universal concreto passa Hegel então à pessoa do soberano. Já que a soberania não é senão uma unidade pensada, só existe encarnada numa subjetividade, numa pessoa humana. O soberano é em última análise a pessoa a encarnar a soberania de uma nação, o indivíduo que realiza a substância divina concretizada no espírito do povo.[6]

A grande aventura de Feuerbach foi inverter esse processo de constituição do real e procurar fazer os predicados emergirem das relações concretas entre os homens. Passar da vontade universal para o conceito de soberania, deste para o de subjetividade, para em seguida desembocar na pessoa do monarca, equivale a substantivar todos esses predicados a fim de poder explicar o sujeito real, suas ações e sua realidade empírica, por

[5] *Idem*, § 278, p. 283.
[6] É de notar que a realização da vontade, subordinada ao movimento ternário do conceito, implica numa particularização e, portanto, na encarnação da soberania num soberano individual. Essa teoria é oposta a de Rousseau que faz da soberania o exercício da vontade geral e, por conseguinte, uma atividade que nunca se dirigirá a um conteúdo particular. Por isso a soberania é atributo inalienável do povo, único soberano.

intermédio das relações lógicas que os predicados mantêm entre si. Se aos predicados for atribuída autonomia substantiva, se a soberania for independente do soberano, faz-se mister então encontrar um novo substrato onde o predicado possa residir, uma substância separada do indivíduo, abstrata e divina, que num movimento de autodeterminação resulte nos sujeitos particulares. Essa é a crítica desenvolvida pelo jovem Marx, num momento em que se diz discípulo de Feuerbach, contra o conceito hegeliano estudado. "Hegel substantiva (*verselbständigt*) os predicados, os objetos, mas os substantiva separados de sua independência efetiva, de seu sujeito. O sujeito efetivo aparece então como resultado, quando temos de partir do sujeito efetivo e observar sua objetivação. A substância mística torna-se sujeito efetivo e o sujeito real aparece então como um outro, como um momento da substância mística. Precisamente porque Hegel em vez de partir do ser real (*hypokéimenon*, sujeito) parte dos predicados da determinação universal é que se faz mister um suporte para essas determinações, a ideia mística vindo a ser esse suporte. Nisto é que consiste o dualismo, pois Hegel não considera o universal como a essência efetiva do finito-real, isto é, do existente, do determinado, ou não considera ser efetivo o *verdadeiro sujeito* do infinito.

"Assim a soberania, a essência do Estado, é encarada primeiramente como uma essência autônoma, objetivada. Mas esse sujeito aparece então como uma autoencarnação da soberania, enquanto que a soberania nada mais é do que o espírito objetivado dos súditos do estado".[7] Se considerarmos a vontade do soberano, na sua qualidade de vontade universal temos, com efeito, a ilusão de que é completamente autônoma e absoluta, determinante em relação à pessoa concreta que porventura vier ocupar o cargo. Admitida porém essa autonomia substantiva na sua integridade e reconhecida a necessidade do universal residir num suporte qualquer – já que se procura evitar toda sorte de platonismo – não resta outro caminho senão tomar a vontade universal dada como manifestação de uma vontade superior, do Espírito divino que permeia a história, cuias figuras são o seu autodeterminar segundo leis formais que de próprio se impõe. Dessa maneira a soberania deixa de ser propriedade do sujeito real, príncipe ou povo, para vir a ser tomada como predicado divino a encarnar-se num sujeito. O concreto finito é constituído pela síntese de determinações abstratas e finitas, de sorte que seu

[7] Marx: *KHR*. p. 225.

conhecimento não consiste na descoberta de leis empíricas que regem seu movimento, mas na prescrição das leis lógicas, as únicas racionais, que governam a produção das determinações abstratas no seu movimento de concreção. O modo pelo qual o *conceito* se determina identifica-se ao modo de efetivação do ser. "O verdadeiro interesse, diz Marx, não reside na filosofia do direito, mas na lógica. O trabalho filosófico não consiste no pensar vir a encarnar-se em determinações políticas, mas no volatilizar as determinações políticas existentes em pensamentos abstratos. Não é a lógica da coisa mas a coisa da lógica o momento filosófico. A lógica não serve para provar o estado mas é o estado que serve para provar a lógica".[8]

O primeiro passo dado na direção de uma dialética materialista foi destarte uma volta ao sujeito vivo e ao concreto imediato, que Feuerbach, sem dúvida o precursor da nova filosofia, identificará à natureza, em particular à natureza humana. Contra as abstrações da filosofia hegeliana ele oporá a riqueza da vida, processo teleológico que se cumpre a si mesmo. Desse modo, as determinações lógicas deverão ocupar uma posição subsidiária, a emergir dos momentos cristalizados da eterna inquietude da vida. No entanto, qual é o alcance dessa crítica da lógica hegeliana? Tomar a vida como ponto de partida significa na verdade inverter por completo a lógica que partia da oposição do Ser e do nada. Mas isto não implica necessariamente em libertar-se por completo dos mecanismos explicativos de Hegel cuja fundamentação estriba-se no movimento do conceito. A libertação só se dará com efeito se encontrarmos um processo vital antepredicativo capaz de explicar todo movimento que não se reduz ao entrechoque mecânico de partículas elementares. Faz-se assim mister um

[8] *Idem*, p. 216 – Já que nosso intento se resume em colocar o problema da redução das relações jurídico-políticas para as relações sociais a fim de investigar o sentido atribuído a essas últimas pelo jovem Marx, não pretendemos de modo algum ter esgotado o problema da alienação política nos textos de juventude. Para uma análise mais detalhada cf. a obra citada do Pe. Calvez, p. 161 e segs. A primeira crítica marxista dirige-se com efeito contra a separação e abstração do estado enquanto esfera autônoma da vida social-, cuja independência deverá ser superada no momento em que todos participarem de suas decisões. No entanto, não importa apenas denunciar a alienação do estado, mas sobretudo explicar o seu grau e sua natureza e suas funções no interior de um modo dado de produção, em particular na sociedade capitalista. Tais questões certamente seriam tratadas por Marx de um modo sistemático se o programa anunciado no inicio da KPÖ tivesse sido cumprido. Ao tomar apenas a denúncia como a critica marxista definitiva, Calvez, acreditamos, limita sobremaneira o aspecto sociológico da teoria.

fundamento anterior à lógica cujo desenvolvimento elucidará tanto as determinações abstratas do pensamento formal como os movimentos da natureza e da história, inseparáveis da categoria de totalidade. O conceito de trabalho vem responder a essas dificuldades. Interpretado como atividade material orientada por um projeto, parece cumprir às mil maravilhas a tarefa que lhe cabe. Consiste em primeiro lugar no esforço do indivíduo para superar a particularidade de sua situação carente e alcançar a totalidade da satisfação, de modo que realiza sem qualquer recurso ao pensamento, ao movimento do conceito, a união do particular e do universal. Depois, ao introduzir no mundo a universalidade do projeto e com ela a negação e a temporalidade, propicia novo tipo de explicação científica, distinta tanto do mecanismo clássico como da antiga noção de finalidade que, em última instância, desembocava na concepção de Deus como arquiteto do universo. Pelo trabalho podemos chegar a compreender o *sentido* de uma ação social, o alcance de suas consequências e sua transitoriedade intrínseca, sem precisar recorrer à finalidade divina. Daí o constante emprego da categoria de trabalho por autores tão diversos como Feuerbach, Max Stirner, Marx, Sartre etc., pois todos, embora interpretem a seu modo o mesmo ponto de partida, se pretendem opor-se à lógica hegeliana sem abandonar a dialética, precisarão de um conceito, ou melhor, de um processo vital que vincule o sujeito ao universal. No entanto, os dois termos a serem vinculados não podem ser completamente heterogêneos. Por sujeito não se entenderá a mimada absolutamente individual, fechada sobre si mesma, pois desse modo nunca formará a universalidade concreta da *organização* onde cada parte age e se coloca em relação ao todo. No máximo, formaria um *agregado* cujas partes estariam reunidas por uma força exterior. De sorte que o sujeito desde o início será organizado, possuirá uma universalidade básica potencial a ultrapassar o isolamento da individualidade imediata.

Feuerbach e o jovem Marx interpretam esse sujeito como o homem na qualidade de ser genérico (Gattungswesen), espécie natural a fundar desde logo uma comunidade originária. O que significa porém essa sociabilidade natural? Feuerbach a toma como um dado primitivo, constatado pela mesma percepção que vê uma espécie animal num conjunto indefinido de indivíduos semelhantes. Graças ao entendimento, o homem, na qualidade de ser vivo, representa-se todo o universo; em particular, toma consciência de seus semelhantes com quem naturalmente mantém uma série de relações concretas. Se esta interpretação é suficiente para um autor que, como veremos,

interessa-se muito pouco pela história, por certo não poderia satisfazer a Marx por muito tempo, já que desde o início de sua carreira debatia problemas políticos. A necessidade de dar conta da historicidade da natureza humana e, por conseguinte, de introduzir na espécie o progresso e o enriquecimento cumulativo o conduzirá cada vez mais longe de Feuerbach. Examinaremos mais tarde os pontos essenciais dessa ruptura, por agora nos importa apenas salientar que ambos os autores começam por tomar o sujeito vivo como o ponto de partida da nova dialética.

O homem como ser genérico, entretanto, não é perceptível como a coisa, nem sua universalidade é constatada em cada momento. De imediato observa-se ao contrário a luta de um contra todos na mais completa negação da sociabilidade originária. Qual é o sentido pois do recurso a uma universalidade primitiva invisível para explicar o antagonismo apresentado empiricamente? Acresce ainda que a ciência não consiste na reprodução intelectual dos dados imediatos. Se a essência estivesse no rosto do fenômeno, desnecessário seria o esforço da investigação científica, pois de um só golpe teríamos a compreensão da realidade presente. Não há ciência sem o trabalho de triturar as significações vividas e, dessa maneira, de transpô-las para o nível mediato do conceito. Ora, o jovem Marx percebe desde logo que a dialética hegeliana, em que pese ao extraordinário desenvolvimento de suas mediações conceituais redunda numa acomodação política. Ao transformar o fato num momento da evolução do universal, Hegel na verdade empresta-lhe a nova dimensão que o transfigura num passo necessário do conceito, num momento doloroso mas inevitável de sua realização. Mas as contradições reais que dilaceram nossa época, por resolverem-se na movimentação do infinito, acabam por deixar de exigir a solução concreta que as erradique do mundo. Na *Filosofia do Direito,* por exemplo, Hegel estuda como o espírito, ao dividir-se em suas próprias esferas reais – família e sociedade civil – na qualidade de seus aspectos finitos, tende a sair de sua idealidade para si e a realizar sua infinidade, procedendo para esse fim à distribuição dos indivíduos por essas esferas. Se a distribuição parece pois inteiramente arbitrária, no fundo está a obedecer à necessidade do conceito.[9] Marx comenta esse trecho da seguinte maneira: "A relação *real* consiste em 'que a repartição do material do estado é, nos indivíduos, mediada pelas circunstâncias, pelo livre-arbítrio e pela própria escolha do

[9] Hegel*: Idem*, § 262, p. 254.

destino'. A especulação anuncia esse fato, essa *relação real,* como uma *manifestação,* como um fenômeno. Essas circunstâncias, esse livre-arbítrio, essa escolha do destino, essa *mediação real* são apenas *manifestação de uma mediação* que a ideia real executa consigo mesma e que se passa atrás do pano. A realidade não é expressa enquanto tal mas como outra realidade. A empina habitual não tem como lei seu próprio espírito mas um espírito alheio, enquanto a ideia real não tem sua existência na realidade desenvolvida a partir dessa ideia mas na empina habitual".[10] A realidade concreta, transformada num momento do absoluto, passa a ser regida por uma necessidade oculta que unifica os momentos aparentemente dispersos. Mas o aparente não é desmistificado, de modo que a doutrina nada mais é do que uma mistura de especulação abstrata e de empirismo banal. Ainda mais, a realidade de que se parte termina por ser tomada como um resultado místico. A especulação abstrata desemboca na justificação do formalismo e do laicismo do estado contemporâneo com a consequente glorificação da pretensa neutralidade que assume diante dos conflitos da sociedade civil. Doutrina que, pondo termo ao movimento de renovação iniciado pela filosofia alemã, realiza na esfera do pensamento a revolução concreta dos franceses, como Feuerbach e Marx não se cansarão de repetir. O empirismo entretanto descreve e justifica o *status quo,* transcrevendo para o absoluto contradições meramente epocais. "Não se deve censurar Hegel porque descreve a essência do estado moderno tal qual é, mas porque toma o que é corno *a essência do estado.* Que o racional seja real, isso se prova em *contradição com a realidade irracional,* que por toda parte é o contrário do que exprime e exprime o contrário do que é".[11] Hegel chega pois à descrição correta do estado burguês como fenômeno político, mas não vê que a aparência descrita corretamente é irracional e não corresponde à verdade do fenômeno. Ora, essa crítica equivale a pedir a Hegel que renuncie à sua lógica abstrata para adotar outra que, segundo Marx, exprimiria o movimento interno do objeto. Qual é porém a viabilidade dessa lógica manter-se fiel ao pensamento dialético? Por mais anti-hegeliano que seja o seu princípio, nunca deverá romper inteiramente com a matriz antiga, pois será preciso conservar ao menos o movimento ternário do conceito e a teoria da contradição. Basta entretanto uma breve consideração da resposta hegeliana a esses problemas para nos convencer de que "o núcleo racional do método" não se deixará separar tão facilmente do contexto.

[10] Marx: *KHR*. p. 206.
[11] Marx: *KHR*. p. 266.

Tomemos como ponto de partida a oposição entre o sujeito e o objeto, atuante na consciência individual. Conhecer a verdade absoluta desse objeto implica em identificar o pensamento a ele, na apropriação tanto do momento intelectual da coisa como do momento objetivo da consciência. Para Hegel o conhecimento perfeito não consiste na representação de uma objetividade distante e sempre alheia, mas demanda de um lado a supressão das limitações da consciência individual e, de outro, a anulação das particularidades do objeto, transformado num momento do universal. O conhecer acabado pressupõe assim a superação da contradição entre o sujeito e o objeto e o instalar-se numa racionalidade absoluta, muito acima de nossas limitações psicológicas. Por isso, o conceitual se instaura pela reunião do em si e do para si, no caso, do em si da coisa e do para si da consciência; não pode consistir na mera universalidade abstrata, como a que possui por exemplo a representação do triângulo, mas deve ser animado por uma contradição, pela tensão do em si e do para si, entre a universalidade inicial e a particularidade negadora. O conhecimento não visa pois construir um modelo reduzido da coisa, procura ao contrário surpreender o movimento vivo do seu ser assim, do seu condicionamento e sua destinação.

Vejamos em que condições se dá a estruturação ternária desse conceito. Em primeiro lugar, como totalização da universalidade e da particularidade, como transpasso de um termo a outro da contradição, está a conservar no imediato a oposição que lhe dá origem. A singularidade totalizante não suprime nem a particularidade nem a universalidade, mas se nutre continuadamente da contradição, é esta mesma na aparente quietude do círculo em intenso movimento. Não há dúvida de que a lábil identidade esquece os trâmites de sua vida passada, deixa de lado a unilateralidade da primeira oposição, a fim de se pôr como uma imediação. Consistindo todavia no suprimir posto em si mesmo da contradição, sempre supõe a passagem do universal ao particular e a deste ao singular, que recupera de modo mais rico o ponto de partida. Daí o conceito inexistir se não transpassar pela triplicidade.

Implica, em segundo lugar, numa concepção muito peculiar da finitude. À primeira vista, uma coisa aparece como um feixe de propriedades, de qualidades ligadas entre si, mas desde logo cada determinação é uma negação, um afirmar-se contra o outro, um eliminar-se recíproco. O ser mesa exclui o ser outros objetos da sala; sua primeira positividade equivale

a uma primeira negação.[12] Hegel porém não se contenta com a simples oposição entre o ser-em-si e o ser-outro. Se cada objeto finito possuísse uma positividade irredutível, conteria uma incondicionalidade que o transformaria numa substância e até mesmo numa infinidade ao lado de tantas outras. Tocamos num dos pontos nucleares dessa filosofia: a reflexão do estatuto do finito diante do infinito.[13] Ela põe em xeque precisamente a ideia de o finito estar diante do infinito, como se um estivesse ao lado do outro, como se entre ambos se infiltrasse uma cesura que, delineando o limite do infinito, o marcasse de finitude. Na convivência contínua do finito e do infinito, o primeiro caracteriza-se apenas como um momento do segundo no qual este se delimita e se confirma; o finito consiste na face imperturbável da violência contraditória da infinitude. Além do mais, o infinito não se define pela mera negação do finito, como pode acontecer com o infinito matemático. Tratando-se de uma substância infinita e não da atualização de uma simples forma, não pode a infinidade resumir-se na corporificação do "assim por diante", na determinação obtida por meio da reiteração do mesmo operador, pois desse modo estaríamos pondo lado a lado o finito e o infinito e, por conseguinte, separando o finito do infinito, o que resulta na dissolução deste naquele. Como configurar entretanto a infinidade absoluta neste seu converter-se em finito? Como conciliar ao *mesmo tempo* e sem o recurso da diversidade de perspectivas (o objeto é finito deste ponto de vista e infinito do outro) as determinações opostas?

Hegel pretende levar às últimas consequências o caráter móvel, precário e perecível da finitude.[14] Tomemos por exemplo um ovo sobre a mesa, na sua qualidade de objeto inanimado. Dá-se como o conjunto de propriedades imediatamente separadas das outras, isto é, uma positividade diante de uma negatividade. Consideremos unicamente o lado mais, abstrato dessa oposição concreta: a tensão entre o ser-em-si e o ser-outro. Enquanto oscilamos entre ambos os termos, considerando negativo ora um lado ora outro da contradição, nunca nos libertaremos da unilateralidade do processo; no máximo o levaremos ao ponto limite, atingindo apenas a má infinitude da justaposição. Quando porém levarmos em conta o fato do ser-em-si estar determinado pelo ser-outro, de um existir graças à presença do outro, visualizamos a inserção do ser-outro no corpo do ser-em-si. Enquanto

[12] Hegel*: Wissenschaft der Logik*, I, p. 102
[13] Gérard Lebrun: primeiro capítulo do livro inédito sobre Hegel.
[14] Hegel*: WL.* p. 118 e segs.

oscilarmos entre o ovo e o não Movo (todos os outros objetos inanimados) estamos passando de um termo a outro, sem conseguir desvendar o caráter parcial da proposição: “o ser-em-si não é o ser-outro”. No entanto, ao atentarmos para o fato do ser-em-si do ovo ser definido pela exclusão das outras coisas, isto é, pelo próprio ser-outro, convencemo-nos da validade da proposição: “o ser-em-si é o ser outro”. Ambas as proposições especulativas são pois verdadeiras ao mesmo tempo e da mesma perspectiva, de modo que a exclusão de uma reduziria a verdade da outra. Mas se o ser-outro faz parte do ser-em-si, este transformou-se numa privação a ser preenchida e aquele no dever-ser do processo. No nosso exemplo, o ovo perde sua qualidade de ser-ai sem qualquer interioridade, comum a todos os objetos em si, para ganhar a nova dimensão de ser objeto destinado a vir a ser animal, uma interioridade viva que deverá desdobrar-se. Em termos abstratos, a determinação se transforma na limitação a que se opõe um dever-ser inscrito na própria coisa. Nesse processo de superação da imperturbabilidade do ser-em-si pelo ser-outro surge o infinito como a interioridade que se põe a si mesma, graças ao continuo suprimir dos aspectos parciais de cada momento do desdobrar-se do objeto e do seu conhecimento. Seja portanto qual for o objeto de que partimos, se explorarmos suas determinações contraditórias, se descobrirmos o traçado de sua morte, desembocaremos irremediavelmente no absoluto. Por ai compreendemos a radical oposição de Hegel e de Espinosa. Ambos partem da substância infinita, mas enquanto o último vê o finito, o modo, como afecções dessa substância que não podem subsistir nem serem concebidas por si mesmas, isto é, apenas na qualidade de ser-em-si delimitado pelo ser-outro, Hegel, além de aceitar essa contradição, também afirma sua identidade, fazendo do finito um momento que possui em si a destinação da infinidade. Em resumo, Hegel não se detém na primeira negação, na determinação quer do ser-em-si quer do ser-outro, mas nela considera ainda uma segunda negação, a negação da negação, que eleva imediatamente o positivo e o finito à infinidade do absoluto.

Devemos por fim mencionar a nova noção de singularidade postulada pelo hegelianismo. Enquanto a coisa permanecer dilacerada entre o seu condicionamento e sua resultante, na tensão do ser-em-si e do ser-outro não logrará a autonomia e a unicidade próprias do singular. Este só se constitui quando o objeto se põe a si mesmo, reflexiona, retoma no próprio interior o que deixou sair de si, atinge enfim a espiritualidade, a infinidade e a determinação do para si. Desse modo, a autoconsciência dá o exemplo mais

próximo da singularidade,[15] sem contudo possuir qualquer privilégio tanto na ordem do ser como da do conhecer; pois o que importa é, por assim dizer, a estrutura ternária da consciência, sua determinação abstrata de conciliar a universalidade do projeto e a particularidade de sua situação. Na medida em que toda objetividade plena configura a trindade conceptual, só é real e verdadeiro o espiritual, o contínuo produto da negação da negação.

Cumpre salientar as seguintes condições para uma dialética no sentido hegeliano. Primeiro, não há propriamente a dedução de algo distinto do que já foi posto pelas condições iniciais.[16] Tudo já fica dado no início, de modo que a análise se limita a encontrar a mediação desse imediato ocasional, a suprimir a unilateralidade das primeiras determinações. Em segundo lugar, o finito surge dilacerado por determinações contraditórias, a atuarem *concomitantemente;* marcado com o sinal de sua morte, como solução precária de uma oposição radical. Enquanto produto da conciliação de inconciliáveis, resulta necessariamente de uma dupla negação, consiste por isso numa idealidade e numa espiritualidade. É em suma o próprio infinito no modo de sua autodeterminação. Daí ser impossível separar o movimento ternário do conceito, a infinidade da substância e o caráter inovador da negação da negação. Somente a singularidade espiritual conjuga o universal e o particular. De outra parte, se a dupla negação operasse entre positivos, estaríamos sempre no interior da mesma positividade inerte, já que o último termo teria as mesmas características do primeiro.

Tendo em vista tais requisitos, como é possível imaginar uma dialética materialista? Se partimos da natureza e do positivo, como a dupla negação manterá sua imprescindível função inovadora? Em que medida poderemos conservar o movimento ternário universal-particular-singular sem referi-lo ao momento intelectual da coisa, ao conceito, e sem que essa coisa seja fundamentalmente uma espiritualidade? A mera possibilidade de fazer essas perguntas mostra que a noção de dialética materialista cria inúmeras dificuldades, cuja discussão infelizmente não tem sido levada a cabo. É nossa tarefa examinar como Feuerbach e o jovem Marx tentaram resolvê-las.

---

[15] Hegel*: WL*. p. 148.
[16] Hegel*: WL*. p. 56.

CAPÍTULO I

A DIALÉTICA CONTEMPLATIVA DE LUDWIG FEUERBACH

A reputação de Feuerbach provém de sua crítica ao Cristianismo e de seu materialismo. Tentaremos estudá-lo de outro ponto de vista, procurando depreender da análise de alguns aspectos de sua doutrina os mecanismos explicativos que os sustêm. Como é sabido de todos, seu pensamento passa por muitas fases que se estendem desde a submissa filiação a Hegel até a adesão a um materialismo que não se distancia muito do vulgar. Se nossos propósitos fossem históricos, deveríamos sem dúvida acompanhá-lo etapa por etapa, traçando o perfil de cada momento. Posto porém pretendermos conhecer somente os aspectos de sua filosofia que diretamente influenciaram a problemática moderna da dialética materialista, devemo-nos ater às obras que se relacionam com ela. Por isso examinaremos apenas os escritos que vão de 1838 a 1843, do rompimento com Hegel até a publicação dos *Princípios da Filosofia do Futuro.*

1. Engajamento no passado

Fiel à tradição hegeliana, Feuerbach procura situar-se em relação ao pensamento precedente, aparecer como a verdade de seu desenvolvimento e de sua história e, por conseguinte, como o arauto da nova filosofia e do novo mundo. Para cumprir essa tarefa deve prosseguir na realização e na humanização de Deus e, desse modo, terminar a transformação da teologia em antropologia, respectivamente os últimos objetivos dos movimentos da história moderna. Da perspectiva prático-religiosa, o movimento de renovação começou com o protestantismo que, de tanto centrar seu interesse na figura de Cristo, tornou-se mera cristologia. No entanto, de uma perspectiva teórica, teve seu início na filosofia especulativa. Essa tem seu apogeu no hegelianismo, cuja preocupação básica é trazer definitivamente a transcendência divina para a imanência terrestre.[1] De

[1] Feuerbach: (Cf. Bibliografia) Gr. II, § 1; VT, II, p, 22, *passim.*

ambos os lados o movimento tem, pois, como resultado a concretização das abstrações católicas, a humanização cada vez mais patente dos atributos idealizados de Deus, enfim, a transformação do Deus abscôndito no homem concreto sobre a terra. Isto posto, o teísmo passa a representar o ponto terminal do fluxo do pensamento moderno, o fecho natural de seu curso. A filosofia especulativa, por exemplo, ao fazer de Deus o processo que integra o mundo e que se resolve na imanência do saber absoluto, é ao mesmo tempo afirmação e negação de Deus: teísmo que confirma o absoluto e ateísmo que nega o Deus da teologia, o Deus inteiramente autônomo e separado do homem e da natureza. Do ponto de vista teológico, a filosofia especulativa termina então por cair nas tentações do panteísmo, e assim no ateísmo mais descarado.[2]

Como verdade da filosofia e da religião, o pensamento de Feuerbach não se detém nas coisas e nos fatos que p cercam, mas tenta alcançá-los por intermédio da negação do pensamento precedente. Não lhe dá as costas, não põe de lado como inúteis suas especulações abstratas para avançar contra os fatos em busca de sua *compreensão,* mas passa pelo meio delas, acreditando só poder chegar à coisa pela crítica da religião e do hegelianismo. Além do mais, não trata de aproveitar estas formas antigas de pensamento na elaboração de um método crítico que se ocupasse sobretudo de fatos. Como expressão do desenvolvimento da história, filosofia e religião encerram em si mesmas a totalidade do real, embora de modo invertido e mistificado. Tudo está na religião,[3] tudo está em Hegel, de modo que não se faz mister novo método de manipulação dos fatos, mas simplesmente o dicionário que traduza em linguagem corrente as expressões formais e obscuras da especulação. "A identificação imediata, evidente e sem enganos da essência humana, alienada para o homem por intermédio da abstração, com esse mesmo homem não pode ser deduzida por via positiva mas somente da negação da filosofia hegeliana; em geral só pode ser *compreendida* e *entendida* se for compreendida como a *negação total* da filosofia especulativa, como se fosse a sua *verdade.* Tudo está de fato na filosofia de Hegel, sempre porém ao mesmo tempo com sua *negação* e seu *oposto*".[4] Obviamente Feuerbach não negará o progresso da ciência, mas os novos dados obtidos pela *explicação*

[2] Gr. II,§ 14; VT. p. 224, 240, *passim.*
[3] WCh. VI, p. 27.
[4] VT. II, p. 227.

científica deverão ser *compreendidos* pela lógica hegeliana desmistificada. A chave da *compreensão* do mundo está por inteiro nessa lógica.

A persistência de um mesmo conteúdo, que se transfere, Com sinais trocados, das velhas formas do conhecimento para a nova filosofia, determina o caráter do método. Em primeiro lugar, desde logo é posta de lado a investigação histórica meramente reconstrutiva que não visa o conhecimento da essência. Se, por exemplo, pretendemos chegar a compreender o que seja o milagre, isto não se fará, como querem Bruno Bauer e Strauss, por meio do exame indutivo de uma série de milagres singulares. Importa apreender a essência, o que o milagre *é*. Na verdade, parte-se de exemplos conhecidos, mas não tem importância alguma determinar previamente a possibilidade ou a impossibilidade de sua ocorrência. Ainda que os milagres não sejam mais do que invenções da imaginação humana, são fenômenos que possuem essência e que revelam alguma coisa da nossa natureza.[5] A procura da essência faz com que, em segundo lugar, Feuerbach pretenda demonstrar *a priori* o que *a posteriori* a história vem demonstrando, isto é, a conversão da teologia em antropologia. A *Essência do Cristianismo* é uma tentativa de mostrar que os atributos divinos nada mais são do que atributos humanos transformados em absolutos pela alienação. História e análise crítica chegam, desta forma, aos mesmos resultados, embora cada uma siga seus próprios caminhos, embora seja impossível estabelecer qualquer paralelismo entre seus métodos. A independência do método crítico em relação ao método histórico e ao próprio curso concreto da história humana é tal que, se Feuerbach tivesse vivido nos primórdios do Cristianismo, grande parte de sua antropologia poderia ter sido escrita nos mesmos termos em que foi no século XIX. Bastaria traduzir tudo o que a religião exprime numa linguagem prática e subjetiva (e o que a filosofia especulativa viria exprimir mais tarde do ponto de vista teórico e objetivo) em termos da essência humana. Por isso é que o método se intitula análise histórico-filosófica,[6] os exemplos históricos servindo apenas de ensejo para a descoberta dos atributos essenciais. Assim sendo, se as determinações são as mesmas, se *mutatis mutandis* o que antes se dizia de Deus se dirá do homem, o método nada mais ensinará do que a traduzir em termos válidos as palavras que antes apareciam fraudadas.

[5] Pref. VII, p. 290-1.
[6] Pref. VII, p. 299.

Trata-se pois de uma análise de significações já constituídas, cujo segredo há de ser revelado pela inversão dos sinais. Daí a constante preocupação em desvendar o segredo do cristianismo, da encarnação, da paixão, do sacramento, da trindade e assim por diante. Tudo se resume em mostrar que as significações com que operam a religião e a filosofia especulativa são apenas atributos da essência humana a que a abstração conferiu caráter absoluto. No entanto, embora a crítica ocupe a maior parte da obra, a intenção desta é primordialmente positiva e construtiva, pois pretende chegar mediante a crítica negadora à constituição de uma antropologia positiva, conhecimento efetivo da realidade humana.

Filosofia especulativa e religião não se situam porém no mesmo plano. No primeiro momento o método mostra que cada atributo de Deus se resolve num predicado do homem e, ao percorrer o caminho inverso, verifica que as determinações da religião são constituídas pela projeção no absoluto das determinações humanas. Mas, atenta a esses predicados absolutos, a religião não se ocupa do substrato que os predicados poderiam postular. A passagem dos predicados para o sujeito-substrato e a investigação da natureza divina e de sua personalidade são realizadas respectivamente pela filosofia e pela teologia vulgar, na tentativa de enfeixar num sujeito os predicados soltos e, por conseguinte, na tentativa de encontrar a razão e o fundamento que os justifique. Nessa aventura a verdade da religião é falsificada, a determinação absoluta que ainda se vinculava ao homem é projetada na personalidade divina; a Deus são atribuídos os predicados mais contraditórios; e não é de admirar que, enveredando por esse caminho, o pensamento caia em toda sorte de contradições. A nova situação configura o sentido da segunda parte do método, a parte propriamente negativa, que denuncia como falsa e incorreta a essência teológica da religião.[7]

Como personalidade, Deus torna-se contraditório, contradizendo-se a si mesmo quer na medida em que possui atributos humanos embora seja um ser sobre-humano (esta é a contradição da teologia vulgar), quer na medida em que se opõe aos homens quando nada mais é do que a essência alienada destes (contradição que constitui o núcleo da teologia e da filosofia especulativa).[8] Se no primeiro momento a alienação não impede o

[7] Pref. VII, p. 284-5.
[8] Gr. II, § 8.

reconhecimento no abstrato da essência humana, agora, no segundo, atribuído um sujeito aos predicados alienados, inverte-se o processo natural de abstração e de constituição. Deus se transforma na fonte das determinações humanas e a criatura é feita à imagem do criador. Temos, dessa forma, dois momentos na constituição de Deus a que correspondem dois momentos da investigação crítica e as duas secções em que se divide a *Essência do Cristianismo*. "Na primeira parte provo que o filho de Deus é na religião filho *real*, *filho* de Deus no mesmo sentido em que o homem é filho do homem, encontrando desse modo a *verdade*, a *essência* da religião que consiste em apreender e afirmar uma relação humana profunda como uma relação divina. Na segunda, ao contrário, que o filho de Deus – não imediatamente na religião mas com certeza na reflexão que se faz sobre ela – não é mais filho em sentido natural e humano mas o é de uma maneira totalmente diversa e contrária à natureza e à razão, de maneira por conseguinte a não corresponder *à razão e aos sentidos*, de sorte que encontro nessa negação dos sentidos e do entendimento humanos a não verdade, o negativo da religião".[9]

Finalmente se observa que, no jogo das transposições do real para o irreal, do concreto para o abstrato e o imaginário, do antropológico para o religioso e o teológico, a constituição que se instala não ultrapassa, como diria Lévi-Strauss, o nível da lógica da percepção. O método se intitula análise genético-crítica das determinações objetivadas[10] e de fato procura indagar a origem das significações divinas. Mas as significações fundamentais da essência humana já estão dadas, são núcleos significativos que permanecem inalteráveis durante todo o processo constitutivo.[11] Não ocorre, como na Lógica hegeliana, a constituição de significações a partir de outras mais primitivas. Como veremos adiante, o processo constitutivo diz respeito apenas à formação de entidades-fantasmas, que propiciarão seus objetos à filosofia e à religião. No fundo, dá-se apenas a constituição de ilusões mentais, de fenômenos patológicos do espírito [12], que encontrarão remédio nos domínios da psicologia social. A dialética feuerbachiana fundamenta-se destarte num psicologismo antropológico, cujo mérito reside

[9] Pref. VII, p. 285.
[10] KH, II, p. 194
[11] A crítica de *Max Stirner: l'Unique et sa propriété*, já se encaminha nessa direção. Por que, pergunta ele, p. 55, não declarar guerra aos próprios predicados, ao amor e a toda sacrotrindade?
[12] WCh. VI, p. 106.

na indagação do estatuto ontológico das entidades com que laboram filosofia e religião, em investigar se de fato são objetos reais ou meras representações mentais. Mas como não há constituição de novos significados, pois tudo já reside na essência humana, a ciência deve resumir-se em espelhar o dado imediato, de sorte que não há qualquer criação intelectual que vá além da interpretação sensível. O problema a estudar diz respeito apenas à maneira pela qual a essência do homem, ainda que exista pela ação, consiste numa série de determinações naturais.

2. O descrédito da lógica formal

O exame das ideias de Feuerbach sobre o pensamento formal nos fará compreender melhor a natureza de sua lógica da percepção e dos mecanismos psicológicos que a fundamentam. Em virtude da orientação psicologista, as estruturas formais de uma teoria não possuem nem autossuficiência nem independência em relação a seus conteúdos. Nada mais há do que o concreto a desenvolver-se no tempo, sendo tudo o que respeita às estruturas formais propriamente ditas relegado ao nível arbitrário e desimportante da comunicação. Se me ponho, por exemplo, a ler a *Lógica* de Hegel, o conhecimento inicial é o mais indeterminado possível. Na medida porém em que progrido na leitura, delineiam-se os conhecimentos iniciais que assim se fixam e se determinam somente graças ao desenvolvimento expositivo. Não há saber que não seja discursivo nesta altura do aprendizado. Minha tarefa porém não consiste em estender-me indefinidamente pela exposição adentro. Ainda que releia mais de uma vez esse livro difícil, haverá um momento em que o fecho e me dou por satisfeito. Cessa o processo discursivo e temporal, a exposição se afasta para dar lugar ao saber imediato, à ideia que se resume numa existência puntiforme.[13] "A criação de conceitos por intermédio de uma determinada filosofia não é real mas apenas formal, não é criação do nada mas tão – somente o desenvolvimento de uma matéria espiritual que reside dentro de mim e que era antes indeterminada na medida em que era capaz de receber todas as determinações. A filosofia só traz para a consciência o que posso conhecer e vincula-se às minhas faculdades intelectuais".[14] Em suma, a

[13] KH. II, p. 116-8.
[14] KH. II, p. 169.

exposição pressupõe um depósito de verdades anterior ao discurso, uma mensagem a que as formas da linguagem apenas darão corpo. Se a filosofia fala, é para mais tarde se calar na apreensão do fato originário que, como veremos em seguida de modo mais pormenorizado, se identifica com a existência sensível, desvinculada da demonstração e certa de si mesma. Somente aqueles que não compreenderam a natureza substitutiva e secundária do discurso, que não perceberam estar o início da filosofia além da linguagem e ser o gênio capaz de apreender imediatamente no sangue e na carne o que o homem talentoso precisa descobrir passo a passo,[15] acreditarão, como Hegel, que não há verdade sem comportar em si mesma uma forma específica de mediação.

No processo de explicitar os conteúdos primitivos, Feuerbach distingue dois momentos: *1* – o que respeita ao pensamento propriamente dito; *2* – o que permanece no nível da linguagem e da comunicação. Por mais estranho que pareça, o pensamento está originariamente desvinculado da demonstração e da expressão. É em si mesmo atividade imediata,[16] ato puro capaz de ultrapassar os limites naturais e até mesmo de pretender que o concreto venha a ser uma de suas determinações. Neste caso, "vem referido *ao pensamento o que é próprio da intuição,* torna-se função e objeto do pensamento o que é função dos sentidos, da sensação, da vida, isto é, o concreto transformado num *predicado do pensamento,* o Ser na mera *determinação do pensamento*".[17] O concreto porém resiste à generalização indevida do pensar, limita suas pretensões absolutistas, nega a universalidade vazia da palavra ao se propor como o inefável,[18] determina e diferencia, por fim, o pensamento, que não chegaria a determinação alguma nem a qualquer oposição se permanecesse no mero confronto de si mesmo. Por isso, só alcança a verdade o pensamento que deixa de proceder na linha reta da identidade de si para ser permeado pelo sensível.[19] Assim sendo, a sensibilidade não só nega a predominância do puramente teórico, afirmando o primado do prático e do subjetivo, mas é também a própria realização do pensamento que se vê completado, negado e incorporado nela. "Realizar-se para o pensamento significa *negar-se,* deixar de ser mero pensamento. Mas o

[15] Gr. II, § 38.
[16] KH. II, p.169.
[17] Gr. II, § 39.
[18] Gr. II, § 28.
[19] Gr. II, § 48.

que é então esse não pensar, esse diferenciar-se do pensamento? O *sensível.* Realizar-se para o pensamento significa pois tornar-se objeto dos sentidos".[20]

No entanto, se quero transmitir a atividade originária do pensar, necessito de instrumentos de linguagem que levem o outro a efetuar as mesmas intuições a que cheguei. Aliás, seria absurdo dar precedência às formas de comunicação sobre o pensamento, pois estas só podem obter o resultado a que se propõem se no interlocutor ocorrerem pensamentos paralelos aos meus. A comunicação linguística é espiritual, e não estabelece entre os pensamentos relacionados um sistema como o de vasos comunicantes. Assim, comunicam-se apenas os instrumentos e não as próprias coisas.[21] Na verdade, confundem-se em geral os modos de expressão com as formas do entendimento. No entanto, "a razão pela qual consideramos as formas de comunicação, os modos de expressão como formas fundamentais da razão e do pensamento em si e por si, depende da necessidade de apresentar e de expor, não só para nós mesmos mas também para os outros, a fim de alcançar uma consciência mais clara, nossos pensamentos fundamentais que nascem imediatamente do gênio do pensar e nos vêm sem que saibamos como, sendo-nos dados com nossa própria essência; enfim, somos nossos próprios instrutores e em geral já no próprio pensar exprimimos e exteriorizamos nossos pensamentos".[22] Em suma, a linguagem provém da necessidade inerente ao ser humano de se comunicar consigo mesmo e com outrem, mas os conteúdos do pensamento não se alteram com o fato de serem comunicados. A verdade do pensamento é desse modo verdade induzida das coisas. São os objetos materiais ou espirituais os verdadeiros, e a comunicação e a demonstração em nada modificam a natureza verdadeira dos seres.

A separação radical entre o pensamento e as formas lógicas de comunicação faz-se em vários tempos. Em primeiro lugar, reduz-se a palavra à imagem, à coisa imaginária.[23] Além do mais, posto que a sensibilidade precede o pensamento na ordem do ser e que para ela todas as palavras são nomes próprios,[24] podemos concluir que não se confere ao verbo função cognoscitiva alguma que não esteja ligada à função

[20] Gr. II, § 31.
[21] KH. II, p. 173.
[22] KH. II, p. 172-3.
[23] WCh. VI, p. 95.
[24] KH. II, p. 185; Gr. II, 28.

representativa do nome próprio. Ou os verbos também seriam nomes, como para Aristóteles, ou seriam apenas vínculos substituíveis entre os nomes. Importa porém salientar que Feuerbach é levado a atribuir ao nome, na qualidade de representante das coisas, toda função de conhecimento, prejudicando assim a força constitutiva do juízo. Aliás, era de prever-se tal atomismo linguístico pois, se o conhecimento nada mais é do que a apreensão de átomos sensíveis comunicáveis, não se pode conceder ao juízo outro papel senão o de reforçar a função retratante dos nomes. Obviamente o juízo nada pode criar no nível da sensibilidade.

Em segundo lugar, a verdade é desligada da demonstração, de sorte que não existe verdade formal. A consequência obtida por intermédio de uma cadeia de proposições aceitas é uma verdade em si e por si. O valor de verdade não lhe advém do fato de ser o ponto terminal de uma cadeia de inferências, mas simplesmente de retratar a coisa em toda perfeição. As premissas são apenas indicações que conduzem o espírito à apreensão dessa verdade em si, apreensão que depois de feita esquece os mecanismos auxiliares. Demonstrar, enfim, nada mais é do que persuadir. "Toda demonstração não é pois mediação do pensamento em e para o próprio pensamento, mas mediação por intermédio da linguagem entre o pensar enquanto meu e o pensar de outro enquanto é seu..., ou a mediação do eu e do tu para o reconhecimento da identidade da razão, ou ainda uma mediação em que confirmo que *meu* pensamento não é meu mas pensamento em e para si e, por conseguinte, pode tanto ser meu pensamento como de outrem".[25] E logo em seguida: "Provar nada mais significa senão que *outro* (possível ou real) é levado a adotar minhas convicções. A verdade reside apenas na unificação do eu e do tu. O outro do pensamento puro é em geral o entendimento sensível. A prova no domínio da filosofia consiste então em que a contradição do entendimento sensível com o pensamento puro é dominada, o pensamento não é verdadeiro para si mas para seu contrário, porquanto se também cada pensamento verdadeiro é verdadeiro por intermédio de si mesmo, isto só acontece para um pensamento que exprime uma oposição; enquanto seu testemunho de si mesmo for exclusivamente subjetivo, unilateral e duvidoso, então estará ainda se apoiando sobre si mesmo".[26] À primeira vista, os textos citados parecem negar a autonomia, a

[25] KH. II, p. 171.
[26] KII. II, p. 183.

separação e a materialidade da verdade, já que afirmam sua natureza profundamente relacional. Ademais, a todo momento Feuerbach está a declarar que a verdade nasce do acordo entre os homens e que a espécie é a sua única medida. É preciso porém não confundir o caráter absoluto e autônomo da verdade material, que provém do fato de estar inteiramente separada das formas lógicas, com sua natureza social e coletiva. Aliás, a teoria da comunicação tal como a estamos comentando implica na identidade do pensamento individual e da espécie, numa razão e numa sensibilidade coletivas que permitem às formas de comunicação serem apenas artifícios, a trazer à luz verdades que cada um guarda dentro de si. Como veremos mais abaixo, o sensível, na medida em que se define em oposição ao pensamento puro, desprovido de verdade em si, terá conotação muito diferente da que lhe empresta o empirismo, de sorte que a natureza da verdade material não se reduz à verdade da sensação. Nesta altura de nossa exposição crítica, é suficiente assinalar que, ao separar demonstração e verdade, Feuerbach confere a esta última uma realidade independente do discurso; se está vinculada ao homem, é porque tudo se inclui dentro de seus domínios. Em suma, verdade se identifica à realidade, e como esta será antes de tudo a realidade da espécie, a verdade dependerá da unanimidade de opinião existente entre os indivíduos. As formas lógicas não possuem nenhum valor de per si, não exprimem nem a estrutura do entendimento nem põem a nu a objetividade de uma estrutura formal definida: são apenas veículos, expedientes que nos conduzem à unanimidade da intuição. Numa fórmula famosa do jovem Marx, a lógica é o dinheiro do espírito.

Feuerbach, finalmente, não deixou de perceber o mecanismo hegeliano da *posição*, descreve-o nos seguintes termos: "O conceito, por exemplo, já é *em si mesmo* o juízo mas não está ainda *posto* como tal, o juízo já é em si o silogismo mas ainda não está posto como tal, isto é, realizado. O anterior já pressupõe o posterior, não obstante dever apresentar-se *por si* a fim de que esse pressuposto (a saber o posterior), que em *si* é o primeiro, venha posto de novo *por si mesmo*. Em consequência desse método, Hegel *objetiva* (*verselbständigt*) determinações que por si não possuem realidade alguma. Isto acontece com o Ser no início da Lógica. Que significação possui o Ser senão a de Ser real e efetivo?"[27] A divergência entre os autores tem origem nas acepções diversas da palavra Ser. Enquanto Hegel a toma em seu sentido

[27] KH. II, p. 176 nota.

mais abstrato, Feuerbach entende por Ser somente o ser determinado,[28] real e efetivo, pleno de determinações. Já que ser é então a efetividade em sua plenitude, o percurso que vai do Ser indeterminado ao ser concreto não tem nenhum sentido ontológico nem corresponde a qualquer processo constitutivo. No máximo descreve o curso do conhecimento que vai da representação à coisa. Todas as formas de realidade são projetadas num único plano e por real entende-se um só tipo de coisa. Dado isto, não resta à posição qualquer papel constitutivo e de um só golpe todo o idealismo lógico de Hegel cai por terra. Não há mais lugar para o enriquecimento e para a objetivação paulatina das categorias. Entre o pensar e o ser abre-se um abismo intransponível, e se Feuerbach ainda conserva o uso da palavra *posição* é para indicar que nada mais significa além da permanência determinada da existência: Das Sein ist die Position des Wesen.[29] No plano lógico desaparecerá até mesmo a distinção entre consideração e asserção, a linguagem não poderá ter outra estrutura do que um sistema de sinalização, onde não se distinguem a afirmação e a negação da mera indicação de um objeto qualquer. Por isso Feuerbach propõe que em vez de se utilizar a palavra hegeliana "setzen" empregue-se simplesmente "darstellen" (expor).[30] O mecanismo hegeliano de *posição* e de objetivação do espírito reduz-se ao mero artifício de expor conteúdos já constituídos para o pensamento.

3. O ser determinado

A insistência com que Feuerbach faz do ser determinado o ponto de partida de sua filosofia manifesta de forma imediata e incisiva a sua radical oposição à lógica hegeliana. Em vez de começar pela consideração da categoria mais abstrata e mais indeterminada e, graças a uma sistemática série de *posições* chegar até o real mais rico, o Espírito, parte imediatamente do concreto, do efetivo, daquilo que se opõe ao pensamento e o determina. Dado isso, desaparece a identidade entre ser e pensar, firmam-se entre eles

[28] Traduziremos *Sein* por Ser e *Wesen* por ser ou essência segundo o contexto. A identificação de ambos os conceitos, que se faz pela redução de todo o abstrato a um momento psicológico, representante parcial da totalidade concreta, e que finalmente alenta o "existencialismo." de Feuerbach, poderia sugerir uma única tradução para ar duas palavras. Com isso, todavia, vários textos polêmicos contra Hegel ficariam ininteligíveis.
[29] Gr. II, § 27.
[30] KH. II, p. 176 nota.

uma heterogeneidade e descontinuidade absolutas, que só poderão vir a ser superadas quando o homem atuante for tomado como o fundamento da identidade,[31] quando alcançar a verdade viva. A identidade porém foi feita somente às custas de uma profunda alteração da natureza do pensamento. Por não haver verdade no pensamento puro, não resta possibilidade alguma de conhecer-se a estrutura do ser através da análise da estrutura do pensar, nem mesmo a possibilidade de reduzir a opacidade do sensível a uma estrutura inteligível, o que é ainda mais forte. Muito ao contrário, o pensamento só consegue identificar-se ao ser quando se apaga inteiramente, quando deixa de operar de per si e mergulha na carne e no sangue do ser. Isso posto, não é estranho que Feuerbach retome a refutação kantiana da prova ontológica. A confirmação da existência não há mais de provir do próprio pensamento; o ritmo do pensar deve ser interrompido pelo sensível a fim de que alcance alguma verdade, e o abismo profundo que se abre entre os dez dinheiros possíveis e os dez dinheiros reais só pode ser preenchido por um processo que, em vez de passar pela mediação do absoluto, depende diretamente da prática individual.[32]

Vejamos em que sentido se fazem as determinações e as limitações do ser. Primeiramente, como ser sensível, situa-se no tempo e no espaço, não havendo existência efetiva que escape a essas formas primitivas de determinação.[33] Em seguida, todo ser é plenamente determinado por sua essência; cada existência é um ser de per si que se basta a si mesmo, é perfeição em seu gênero. E, por fim, o ser se determina em oposição à universalidade desenfreada e libertina do pensamento. A primeira forma de determinação nada mais traduz do que o caráter "sensível" do ser. A perfeição da essência está ligada à sua reflexibilidade e será estudada a seguir. Só nos resta então retomar a determinabilidade do ser enquanto força de resistência à generalidade indevida do pensamento.

Havíamos examinado como o sensível limita, nega e realiza a universalidade abstrata do pensamento que, enquanto permanece fechado em seus domínios, não encontra qualquer distinção e determinação positivas. No entanto, o confronto de ambos inverte as relações iniciais de agente e de paciente, de sujeito e predicado. "No pensamento sou sujeito

[31] Gr. II, § 51.
[32] Cf. VT. II, p. 231; Gr. II, § 24; WCh. VI, p. 239 a 241.
[33] VT. II P.232-3; Gr. II § 44.

absoluto e tudo o que deixo valer vale somente como objeto ou predicado de mim mesmo enquanto aquele que pensa, sou intolerante; na atividade dos sentidos, ao contrário, sou liberal, deixo o objeto ser o que eu mesmo sou: sujeito, ser *efetivo que se manifesta a si mesmo*... Apenas os sentidos, apenas a intuição dão-me algo como *sujeito*".[34] No entrechoque são os sentidos que predominam, transformam-se em ator, movem e orientam o movimento do saber a tal ponto que se convertem em seu único sujeito. É sempre resistência ativa que se opõe, é *Gegenstand*. Na qualidade de limite do pensamento,[35] o objeto toma como padrão de objetividade a ação espontânea do eu que se objetiva. "O conceito de objeto nada mais é originariamente do que o conceito de *um outro eu*... por isso, o conceito de objeto é em geral mediado pelo conceito de tu, de um eu objetivo".[36] No início o pensamento se toma como eu e sujeito absolutos. Ao se defrontar porém com o objeto sensível, esse limita a tal ponto as pretensões imperialistas de seu adversário que o transforma em objeto de sua ação. O objeto deixa pois desde logo de ser conhecido como um conteúdo passivo que viesse preencher a carência da representação ajustando-se, desse modo, às formas livres do pensar; é princípio atuante, força propulsora que tem a consciência alheia como padrão. Tudo se passa como se cada objeto fosse um eu em miniatura. Uns ainda guardam a consciência de si, na medida em que constantemente estão a pôr a espécie como o conteúdo de suas ações: são os homens; outros a perdem mas em compensação a realizam praticamente, pois quanto mais nos afastamos dos homens mais o indivíduo se anula na espécie.

De outra parte, o sujeito nada é sem o objeto, somente nele encontra sua realização, ou melhor, realiza-se e revela-se no outro a que necessariamente está sempre a reportar-se. O objeto do sujeito é sua essência efetuada.[37] Esta correlação vale tanto para os homens como para os corpos físicos. No último caso, se vários corpos, se referem a um só, Feuerbach não hesita em fazer dele tantos corpos diferentes quantos forem aqueles que a ele se reportam. "Assim, o Sol é o objeto comum dos planetas, mas não é da mesma maneira objeto para a Terra como o é para Mercúrio, Vênus, Saturno, Urano. Cada planeta tem seu próprio Sol e o que ilumina e aquece Urano não tem como tal existência (Dasein) física alguma (apenas uma existência

[34] Gr. II, § 25.
[35] Gr. II § 25, *passim*.
[36] Gr. II, § 32; Cf. WCh. VI, p.100
[37] Gr. II, § 7; WCh. p. 5.

científica e astronômica) para a Terra; o Sol não *aparece* apenas outro, é efetivamente para Urano outro Sol do que é para a Terra. A conduta na Terra frente ao Sol é por isso ao mesmo tempo conduta da Terra para consigo mesma ou para com sua própria essência, pois a medida da grandeza e da intensidade da luz, medida pela qual o Sol é o objeto da Terra, é a medida da distância que fundamenta a natureza da própria Terra. Cada planeta tem desse modo no Sol o espelho de sua própria essência".[38] É muito curiosa essa dessubstancialização e desintegração das coisas. Imediatamente, do ponto de vista da representação e percepção vulgar, pode o Sol ser uno e propor-se como substância autônoma; o mesmo acontece do ponto de vista da abstração científica, que, ao recolher nos vários sóis concretos os traços comuns, postula uma identidade abstrata e finita. Mas quando o Sol é apreendido como objeto da efetivação de outros seres, perde qualquer identidade e passa a ser diferente, a integrar-se no âmbito de efetuação dos outros. Nada impede porém que se inverta a perspectiva e se faça dos planetas o círculo de realização do Sol. Com a vantagem ademais de que agora permanecemos mais próximos da ótica da representação e da ciência, já que cada planeta manterá sua identidade como uma das várias maneiras de o Sol projetar-se. O que nos garante contudo ser este e não aquele outro o ponto de vista a tomar? Nada: ao contrário, entre as Coisas reina a mais completa relatividade. "A vida física nada mais é, em geral, do que essa troca eterna de sujeito e objeto, de meio e fim Consumimos o ar e somos consumidos por ele, desfrutamos e somos desfrutados. Só o intelecto é o ser que consome todas as coisas sem ser consumido por elas é o único ser que se basta e se consome a si mesmo – o sujeito *absoluto* – o ser que não pode ser reduzido a objeto de outro ser porque transforma todas as coisas em objetos, em 'predicados de si mesmo, um ser que engloba todas as coisas porque não é coisa, porque está livre de todas elas".[39]

Antes de prosseguir no exame da exposição e da exteriorização como forma de determinação do ser, convém acentuar que esse processo de reflexão objetiva não possui apenas caráter inteligível e consciente. Ao contrário, o ato de vir a ser objeto de si mesmo é visceralmente de paixão e amor. "Somente a paixão é sinal da verdade da existência. Somente é o que é – quer seja real ou possível o *objeto de paixão*".[40] O amor é pois a única

[38] WCh. VI, p. 5.
[39] WCh. VI, p. 50.
[40] Gr. II, § 33.

prova da existência, a única maneira de nosso pensamento convencer-se de que existe algo além de sua circularidade abstrata e viciosa,[41] o que implica na transformação do ato de conhecimento numa atividade vital e passional, isto é, numa atividade prático-subjetiva que está muito longe da isenção estética do pensamento abstrato. E o ser, como emerge dessa exteriorização passional do sujeito, converte-se fundamentalmente num problema prático.[42] Dado isso, "tu deves pensar não como pensador, isto é, como uma faculdade *por si, isolada e cortada da totalidade do homem real*, pensa como ser vivo e real pois assim estás exposto às vagas vivificadoras e reconfortantes do mar mundial, pensa *na* existência, no mundo como participante e não no vácuo da abstração, tal qual minada isolada, ou monarca absoluto, ou Deus fora do mundo e sem dele participar".[43] Não é à toa que o existencialismo e certas formas modernas do irracionalismo encontram em Feuerbach um de seus precursores.

Reside pois no fundo do próprio entendimento a irrazão do amor, atividade-passividade original de cada ser que se exterioriza. A objetivação todavia não se faz sem princípios, come se fosse extravasamento desregrado. A fim de adquirir objetividade perdurável e subsistente, a fim de desenvolver a generalidade que no início possui apenas em potência, o princípio irracional deve amoldar-se às determinações do intelecto:[44] "a filosofia é o coração trazido para a razão".[45] Se em si mesmo cada um deles é inócuo, o entranhamento de ambos – do coração como princípio feminino, finito, sede do materialismo francês; do intelecto como princípio masculino, sede do idealismo alemão – é o fundamento dc toda verdade e configura, por conseguinte, a tarefa da política moderna. Programa simplório mas que teve como uma de suas consequências a fundação dos Anais Franco-Alemães.[46]

Posto que cada objeto é como se fosse mônada animada, consciência que se estende e expõe, posto que por conhecimento não mais se entende o ato purificador do entendimento mas o engajamento visceral do sujeito no objeto, torna-se impossível fazer da intuição que, em última instância, é o princípio de tudo, a apreensão tranquila e imediata de um conteúdo sensível

[41] Gr. II, § 33.
[42] Gr. II, § 28.
[43] Gr. II, § 51.
[44] Gr. II, § 48.
[45] Gr. II, § 34.
[46] Marx a Feuerbach, 3 de outubro de 1843.

passivo. Feuerbach vê-se, destarte, obrigado a abandonar o conceito clássico de imediação sensível por outro mais conforme às suas intenções filosóficas c, desta forma, a aproximar-se de Hegel embora queira dar a impressão contrária. "O *sensível* não é imediato no sentido da filosofia especulativa, no *sentido* profano de *estar simplesmente à mão,* de *privado de pensamento,* de *inteligível por si.* A intuição imediata e sensível é ao contrário *posterior* à representação e à fantasia. A *primeira* intuição do homem é apenas propriamente a *intuição da representação e da fantasia*. A tarefa da filosofia e da ciência em geral *não* consiste por isso em afastar-se das *coisas sensíveis*, *a saber*, das reais, mas em *chegar a elas*; portanto, não consiste em transformar os objetos em pensamentos e em representações, mas tornar visível, isto é, *objetivo, o que é invisível aos olhos de todos*".[47] O conhecimento do homem comum se dá no vácuo da imaginação e da fantasia, nutra aparência que pretende a verdade do sensível mas que de fato está muito mais próxima da inanição do pensamento abstrato. Cabe-nos despojar-nos dessas imagens se quisermos, num ato de engajamento total, atingir a realidade da coisa que se furta à primeira impressão. A imediação do sensível é pois da ordem do ser e não do conhecimento, de sorte que de nenhuma maneira sua verdade poderia ser alcançada por intermédio da análise dos dados imediatos da consciência. Nem mesmo quando se trata do conhecimento do gênio, que num ato imediato apreende o movimento do sensível, cabe falar de um exame das significações conscientes vividas. As significações são predicados objetivos, constituem o mundo e comprovam-se no movimento circunscrito de exposição e exteriorização. Para o sujeito, o que importa é negar-se, lançar-se para fora, na intuição das coisas que o determinam e o transformam em objeto.[48] A inversão do sentido das determinações possui, desse modo, caráter ontológico e constituinte. O ato não é apenas o de conhecer mas antes de tudo o de ser e de existir no outro e, por isso, de enriquecer-se às custas da objetividade alheia, de forma que a realidade de cada ser estará em estreita dependência da riqueza, da universalidade e da plenitude de seu objeto. Nesse sentido, o homem se distingue de todo o resto da natureza por ser o mais rico, o mais geral, o mais pleno dos seres, já que tem a universalidade das coisas inscritas no âmbito de sua ação. Assim sendo, o conhecimento da qualidade de ser no outro consiste em marchar segundo o movimento do objeto, aderir a ele

[47] Gr. II, § 43.
[48] VT. II, p. 235; Gr. II, § 43.

com todas suas forças: “intuição e adoração não se diferenciam essencialmente”, de modo que estudar a natureza é servi-la.[49] Conhecer é então conviver com as coisas, entrar a seu serviço para que se ponham a nosso dispor e se, porventura, o conhecimento possuir uma forma qualquer, esta lhe advém das coisas conhecidas, pois as leis do pensamento não são outras do que as leis da realidade.[50] Essas teses porém não se conciliam com as que já examinamos anteriormente. Se as formas dedutivas não dizem respeito ao pensamento mas exprimem apenas formas vazias de comunicação, se de outro lado conhecer é converter-se no objeto, como é possível declarar que o sensível precisa dos princípios formadores do pensamento? É óbvio que nos defrontamos com uma contradição insolúvel da filosofia de Feuerbach. No entanto, não é de nosso propósito fazer o rol delas, que são inúmeras, nem mesmo denegrir o gênio do filósofo, que pensa mais por clarões abruptos do que por encadeamento de razões. Contentar-nos-emos por ora com descobrir certos mecanismos subjacentes á ideia de alienação, tal como ela aparece em Feuerbach e aparecerá no jovem Marx, a fim de examinar sua função no interior da dialética materialista.

4. O ser genérico

O sujeito converte-se no objeto, mas o objeto, no fim, nada mais é do que sujeito objetivado, o sujeito que se confirmou a si mesmo. Para o sujeito, sair de si nada mais significa, por conseguinte, do que retomar-se e voltar a si mesmo. No entinto, o processo de reflexão do homem não é idêntico ao do animal, pois somente o primeiro é capaz de ter sua própria espécie como objeto. Tocamos num dos pontos fundamentais da doutrina de Feuerbach: a essência genérica do homem, fonte da alienação religiosa e base da nova antropologia. Antes de prosseguirmos em nossos comentários convém entretanto reproduzir os momentos essenciais da nova concepção do homem, tal como é exposta no primeiro capítulo da *Essência do Cristianismo.* Este não é apenas o texto mais completo que conhecemos, mas também é aquele que nos conduzirá aos problemas mais cruciais da doutrina. Trataremos pois de resumir a argumentação geral, conservando sempre que

[49] WCh. VI, p. 139.
[50] Gr. II, §. 45.

possível as próprias palavras do Autor, deixando de lado, entretanto, tudo o que acreditamos ser prescindível ao encadeamento das ideias.

O animal possui o sentimento de si mesmo, é capaz de sentir e de sentir-se como singularidade independente. O homem porém vai mais longe. Além de se propor a si mesmo como objeto, apreende-se como gênero e espécie, como indivíduo a visar sua própria universalidade. É em suma ser genérico (Gattungswesen) consciente de si como universal e infinito, possuindo assim autoconsciência ou consciência no sentido estrito, que só aparece quando o ser tiver como objeto seu gênero e sua essencialidade. Enquanto o animal leva por isso uma vida simples, o homem se desdobra na vida interior e na exterior, uma que se interioriza na consideração do gênero e passa a dialogar consigo mesma, outra que se exterioriza na execução das funções genéricas, em estreita dependência de outros indivíduos e em estreita similitude com a vida animal. O homem é pois ao mesmo tempo eu e tu, consciência e autoconsciência, isto é, consciência das coisas e de si mesmo que, para conhecer-se, diferencia-se no outro real ou possível e deste modo tanto é o outro de si mesmo como semelhante a si.[51]

A diferença de essência entre o homem e o animal é o fundamento e ainda mais o próprio objeto da religião que se define como a consciência do infinito. Esta consciência porém não há de ser outra que o reconhecimento da infinidade da consciência humana. Posto que os limites do ser é da essência são os limites da consciência, o ser finito está privado da consciência do infinito. Para a lagarta que vive numa folha nada existe além do raio de sua ação que lhe serve de mundo e de espaço infinitos, sem contudo essa infinidade chegar à sua consciência. Na religião porém o homem conhece o infinito, que, ao exprimir a infinidade da consciência humana, traduz do mesmo modo a infinidade de seu poder. Cabe então demonstrar que a consciência do infinito não é ilusória e que por conseguinte é verdadeira a infinidade da essência humana. O que constitui no homem a essência e sua autêntica humanidade? A razão, a vontade e o coração. Não há homem perfeito que não possua essas três forças em sua plenitude. Cada urna entretanto vale por si mesma, já que o homem não ama para raciocinar, mas simplesmente ama etc., de forma que, existindo de per si, as três faculdades comprovam-se livres e perfeitas. Verdadeiros, perfeitos e divinos são os

[51] Cf. além do texto citado WCh. VI, p. 99.

seres que as exercem. A trindade constitui enfim a perfeição máxima a sobrepujar cada indivíduo, embora não deixe de nele residir.

Feuerbach passa então a examinar como o homem nada é sem seu objeto e como a sua objetivação coincide com a expansão e ostentação de suas faculdades infinitas. Seja qual for o poder que um objeto possa exercer sobre ele, nada mais exprimirá em última instância além do próprio poder do homem. Ademais, cada faculdade fecha-se num círculo de determinações homogêneas: o sentimento só é determinado pelo sentimental, a razão pelo racional etc., formando-se entre a faculdade e seu objeto, portanto, a mais absoluta identidade, que somente pode ser desfeita se tomarmos indevidamente a perspectiva do indivíduo. Por isso, qualquer que seja o objeto de que tomarmos consciência, estaremos sempre a reconhecer nele a nossa própria essência; nunca atuamos sobre o outro sem atuarmos em nós mesmos. E já que o exercício das faculdades é indiscutível perfeição, essencialidade e realidade, torna-se impossível virmos a sentir com a razão, a razão como força limitada c finita, ou melhor, como força nula, já que finidade identifica-se à nulidade e à futilidade. O mesmo vale para a vontade e o coração. Não é possível pensar, amar e querer sem reconhecer a perfeição que essas atividades comportam e a alegria infinita que despertam. Consciência é o Ser-objeto-de-si-próprio de uma essência (Sich-selbst-Gegenstand-Sein eines Wesen), de sorte que nada existe, ao se tornar consciente, que dela se distinga. Consciência pois, como autoafirmação, autocomprovação e fruição de si, caracteriza o ser perfeito e somente nele pode aparecer.

Assim sendo, é ilusória toda limitação da razão e da essência humana em geral. Sem dúvida o indivíduo reconhece seus limites, mas isto só é possível porque, ao contrário do animal que não divisa fronteiras, tem a infinidade e a perfeição do gênero como objeto. Acreditando todavia que sua identidade com a espécie é imediata, cada pessoa transfere as limitações individuais para a humanidade. Nada porém é mais absurdo e ridículo do que delimitar e dar como finita a natureza do homem, a essência da espécie que constitui a essência do indivíduo. Cada ser, cada essência basta-se a si mesmo e nenhum ser, nenhuma essência pode negar sua essencialidade. Ao contrário, cada ser é em si e para si infinito, tem seu próprio Deus e se na verdade possui uma limitação qualquer, esta só será visível para um ser situado além dele. O que constitui portanto o próprio ser e comprova seu talento e suas capacidades não deve ser tomado como ausência e privação. Como é possível perceber o ser como não ser, a riqueza como penúria, o

talento como incapacidade? Tivessem as plantas olhos, gosto e capacidade de julgar, cada planta não teria sua flor como a mais bela? É evidente que sim, posto que seu intelecto e seu gosto não iriam além da *força produtiva da essência* (produzierende Wesenskraft). Esta determina o âmbito das faculdades fundamentais que apenas traduzem em linguagem própria o que a força da essência circunscreveu. A medida da essência, isto é, o raio de ação de sua força e de seu carecimento[52] (Bedürfnis) decreta a medida do entendimento, da vontade e do coração. A separação entre o entendimento e a essência, entre a força do pensamento e a força de produção da consciência humana é então aparente e provém dos erros cometidos pelo indivíduo ao transformar sua perspectiva na perspectiva do gênero.

Isso posto, pensar o infinito é pensar a infinidade da capacidade de pensar, o mesmo acontecendo *mutatis mutandis* para as outras faculdades. Essa igualação mostra que o objeto de cada faculdade nada mais é além da própria faculdade objetivada: o objeto da razão, por exemplo, é a razão objetivada e a razão resolve-se no objeto racional. Tudo aquilo que para a especulação filosófica ou religiosa aparece como derivado, instrumental, subjetivo e humano possui na verdade o significado de divino, originário, essencial e objetivo. Se, por exemplo, faz-se do sentimento o órgão da religião e o atributo fundamental de Deus, isto apenas quer dizer que o sentimento é uma das mais nobres formas do ser do homem e que o sentimento de Deus é uma maneira alienada de ele objetivar-se. Compreende-se ainda melhor o exemplo se lembrarmos que é indiferente para o sentimento ter como objeto esta ou aquela coisa, desde que o excite da mesma maneira. Se no entanto alguém se fixar num objeto do sentimento, declarar verdadeiro esse sentimento sem contudo enriquecê-lo por intermédio da reflexão, não lhe restará outro recurso do que diferenciar o seu sentimento individual da essência e da natureza do sentimento, que passa a pertencer à espécie separada da pessoa. Entretanto, o objetivado nada mais é do que a natureza do sentimento residindo em cada indivíduo e que, na qualidade de sua força essencial e específica, o sobrepuja. O que é pois subjetivo ou possui da parte do homem a significação do ser e da essência, também possui objetivamente ou da parte do objeto a significação do ser e da essência. Não cabe ao homem porém ultrapassar os limites de

[52] Evitamos ao máximo traduzir *Bedürfnis* por necessidade, para não confundir *com Notwendigkeit,* a necessidade resultante da obediência a uma lei. Preferimos em geral carecimento em lugar de carência, a fim de indicar o aspecto ativo do impulso.

sua espécie. Ainda que imagina seres vivendo em outros planetas ou em outras circunstâncias, está sempre lhes atribuindo as mesmas determinações essenciais que reconhece em sua natureza. Não há vau enfim que transponha a condição humana.[53]

Feito o resumo, passemos ao comentário e à explicação das dificuldades do texto. Em primeiro lugar estudaremos como se estabelecem as relações entre indivíduo e espécie, o que nos conduzirá à análise da noção de *praxis*. Em seguida, examinaremos o processo de abstração e de negação para, finalmente, por intermédio do estudo do conceito de perfeição, tentarmos indicar de um modo geral como a dialética materialista de Feuerbach redunda no idealismo mais delirante.

5. O indivíduo e a espécie

Cada ser é infinito no seu gênero. No entanto, como por ser somente se entenderá a espécie, a existência do indivíduo será mediada pelo universal. De um lado temos pois o individual, o subjetivo, o prático, o finito e o existente; de outro o genérico, o objetivo, o teórico, o infinito e o essencial. Como se apresenta cada uma dessas partes? Como a primeira nada mais há de ser do que a face isolada da segunda? "A infinidade coloca-se imediatamente junto da unidade, a finidade junto da pluralidade. Finidade, no sentido metafísico, diz respeito à diferença entre existência e essência, entre individualidade e espécie: a infinidade, à unidade da existência e da essência. Finito é por isso o que pode ser comparado com os outros indivíduos da mesma espécie, infinito o que apenas é igual a si mesmo, não possui seu igual e, em consequência, não se coloca como o indivíduo sob uma espécie, mas inseparavelmente é a unidade da espécie e do indivíduo, da essência e da existência".[54]. A infinidade possui então a unidade semelhante à do número irracional que se desdobra de imediato numa multiplicidade de dígitos sistematicamente não periódicos. Como número definido é uno e imutável mas, ao ser calculado, transforma-se num conjunto enumerável de dígitos, isto é, num conjunto ilimitado de números finitos. Nessa sequência cada elemento não existe de per si mas é definido pela posição que ocupa e pelo papel que desempenha na expressão do

[53] WCh. VI, p. 1 a 14.
[54] WCh. VI, p. 51-2.

infinito. Considerar contudo cada dígito como número autônomo equivaleria a cometer o mesmo erro em que caiu o Cristianismo ao isolar o indivíduo da espécie, ao atribuir-lhe a substancialidade absoluta que só encontra seus limites em Deus. Na verdade, filósofos cristãos, como São Tomás, defenderam a tese dos antigos de que o indivíduo é mediado pela espécie e o todo é anterior à parte. Essa anterioridade porém vale apenas para o mundo das coisas que os cristãos degradam a mero reflexo da substância divina. No céu o indivíduo integra-se imediatamente em Deus sem que necessite passar pela mediação dos outros elementos da espécie,[55] e a figura de Cristo, ademais, realiza a unidade imediata, fantástica e irracional do indivíduo e da espécie, do homem e de Deus, da parte e do todo.[56]

Isso posto, logo que se abandone o caminho da imediação tomado pelo pensamento religioso e se volte para o processo no qual a essência se efetua, há de desaparecer a ambiguidade e a irracionalidade da identificação entre o indivíduo e a espécie. A dificuldade está em compreender a natureza desse processo. Ora, a mesma força que reside em todos os indivíduos existe em cada um, mas de tal forma determinada e amoldada que parece independentemente e autônoma e nada dever às outras forças singulares.[57] Cabe-nos pois investigar a maneira pela qual se delimitam e determinam os indivíduos sem que seja alterada essa base genérica.

Tendo em vista o primado da realidade humana sobre as outras formas do real, tendo em vista ser o homem o único sujeito que, ao ter a sua própria essência como objeto, toma consciência de si e de suas limitações, sendo, por conseguinte, o único indivíduo a tomar consciência de sua individualidade e com isso a levando a cabo até suas últimas consequências, convém deixar de lado o problema da individualidade de todos os seres vivos diferentes do homem. Além do mais, Feuerbach se contenta em tratar a individualidade humana, deixando de esclarecer como os outros objetos que não possuem autoconsciência chegam assim mesmo a individualizar-se de forma mais ou menos precisa. O indivíduo é pois antes de tudo sujeito, eu a tornar-se incompreensível se não estiver relacionado com o outro que o limita e por sua vez o transforma em objeto, de maneira que a consideração do eu redunda imediatamente na consideração do tu. Qual é porém a

[55] WCh. VI, p. 182 nota.
[56] WCh. VI, p. 182-6.
[57] WCh. VI, p. 28, 206.

primeira relação entre ambos? É a necessidade na relação sexual de um outro, relação que, destarte, surge como o primeiro vínculo de indivíduo a indivíduo e, por esse intermédio, do indivíduo à espécie.[58] Nessas relações cada pessoa completa a outra, corrigindo-a e melhorando-a, de modo que cada um realiza um aspecto essencial e imprescindível do gênero cuja efetuação seria impossível através das determinações comuns e assexuadas. Desde logo constatamos pois que a relação entre indivíduo e espécie não é concebida nos termos tradicionais, onde a forma inteligível subsume variedade infinita de casos singulares, como se a forma residisse incólume em cada coisa e só estivesse à espera do intelecto para alçar-se à dignidade da ideia. Esta é apenas a impressão imediata. Ao contrário, cada ser singular cumpre uma função biológica que o outro é incapaz de realizar, cada termo efetua uma diferença específica disjuntiva de modo a completar paulatinamente as determinações do gênero. A realização da espécie se faz pela disjunção natural e pela oposição dos sexos, de forma a implicar a multiplicidade de indivíduos que se sucedem no tempo. Assumindo posição absolutamente antagônica a Espinosa, que inegavelmente lhe serve de modelo, Feuerbach faz da essência infinita no seu gênero um processo que se resolve na duração, que se enriquece e dá provas cabais de sua infinidade na medida em que se desdobram suas determinações. "Cada novo homem é como novo predicado, novo talento da humanidade. Tantos são os homens, tantas são as forças da humanidade".[59] O que vem a ser a essência do homem, sua humanidade, depende pois da nova determinação que cada indivíduo representa. Fossem iguais todos os indivíduos, novos seres seriam inúteis, desapareceria a história e o indivíduo se identificaria imediatamente com a espécie. É o que se dá, por exemplo, com Cristo, que realizando imediata e fantasticamente essa unidade é o fim da história e não necessita de formação alguma.[60] Como porém a unidade se faz pela mediação dos opostos, a história surge como o processo de progressiva eliminação das limitações de que os indivíduos padecem".[61]

Se o outro entretanto se apresenta como o representante da humanidade em geral, a relação sexual primitiva converte-se no amor, no vínculo que realiza no plano do sentimento a universalidade da espécie.

[58] WCh. p. 186 nota, 202-3.
[59] WCh. VI, p. 28.
[60] WCh. VI, p. 186, 207.
[61] WCh. VI p. 188, 190.

"Sem espécie o amor é impossível. O amor nada mais é do que o autossentimento da espécie no interior das diferenças sexuais. No amor a verdade da espécie, que de outra forma é apenas ente de razão, objeto do pensamento, é ente e verdade do sentimento, pois no amor o homem exprime a insatisfação de sua individualidade para si, postula a existência de outrem como necessidade do coração, pertence a outro como à própria essência e torna claro que somente a vida que se liga pelo amor é verdadeira, humana e correspondente ao conceito do homem, isto é, à espécie".[62] Além disso, o amor comporta um processo de objetivação e de universalização equivalente à passagem do sentimento ao intelecto. De fato, reedita no nível do sentimento a mesma universalidade genérica que o entendimento exprime na linguagem. "O amor é a existência *subjetiva* da espécie, assim como a razão é sua existência *objetiva*".[63] Assim sendo, posto que o intelecto não é mero pensamento abstrato mas existe no sentimento e na energia de viver, posto de outra parte que o intelecto é a lei da espécie, não há dificuldade alguma em transformar o amor no elo vivo a conduzir o indivíduo finito à infinidade da espécie. Em suma, o amor é forma de *praxis* que objetiva e universaliza as determinações individuais.

Operando paralelamente ao amor, a *praxis* não pode deixar de ter a subjetividade como ponto de partida; isto não significa porém que se justifique o apego exagerado a tudo que diz respeito aos interesses pessoais e egoístas. Como já vimos, o sujeito só se realiza no objeto e, ademais, o objeto em sua perfeição é a essência como processo temporal de complementação dos predicados, de sorte que a *praxis* verdadeira exprimirá tão somente a passagem entre a limitação do sujeito e a totalidade da espécie. Dado isso, não há *praxis* que não tenha como objeto uma universalidade, quer imaginária quer real, isto é, não há *praxis* que não se conduza por uma teoria. Na verdade, a objetivação do indivíduo pode ser viciada por um erro de perspectiva. Ao invés de visar o gênero como o meio mais correto e eficaz de adquirir realidade, o sujeito, acreditando-se substância autônoma e separada, passa a agir exclusivamente tendo em vista seu proveito pessoal. "Onde ao contrário o homem se situa unicamente do ponto de vista prático, dele considera o mundo e transforma o ponto de vista prático em teórico, então se separa da natureza, pois a transforma na

[62] WCh. VI, p. 188.
[63] WCh. VI, p. 324.

serva mais submissa de seu interesse egoísta, de seu egoísmo prático".[64] É de notar primeiro que não existe propriamente a perspectiva prática a fechar-se sobre si mesma e a satisfazer-se com ações isoladas, pois se assim fosse algumas ações humanas não se regeriam pela autoconsciência, o que seria contrário a tudo o que Feuerbach nos ensina. Na base da prática individual mais egoísta está pois a crença de que o indivíduo agindo em seu proveito nada mais faz além de realizar imediatamente a união com a espécie, com o outro que tem dentro de si. Esse é o motivo pelo qual a religião, que adota o ponto de vista do egoísmo pessoal e da unidade imaginária do indivíduo e da espécie, não pode chegar senão a uma prática fantástica e ineficaz, mas que nem por isso deixa de fundar-se numa atividade que visa a essência. Por mais alienada e egoísta que seja sua perspectiva, corresponde sempre à primeira tomada de consciência da universalidade do homem. Em segundo lugar, observamos que, para Feuerbach, adotar uma filosofia prática não significa nem cair no pragmatismo e no utilitarismo, nem mesmo assumir a posição clássica que faz do conhecimento o instrumento de domínio da natureza. Cabe a todos os homens, ao contrário, servi-la, submeter-se às suas forças a fim de ser revelada a riqueza que a humanidade comporta. Somente a religião arraigada no seu subjetivismo e, por conseguinte, no seu desprezo pela natureza é capaz de tomar posição contrária. Historicamente foram os judeus que, ajudando a desagregar o mundo antigo que ainda mantinha a absoluta anterioridade do todo sobre a parte, fizeram da natureza um simples meio de satisfação do egoísmo, transformando-a em mero objeto de vontade.

Em seguida, com o advento do Cristianismo, o ponto de vista prático-judaico espiritualiza-se e redunda na divinização da pessoa humana, em prejuízo de sua humanidade. Com efeito, "o judaísmo é o *cristianismo mundano,* o cristianismo o *judaísmo espiritual*".[65] E logo abaixo: "o cristianismo espiritualizou numa *subjetividade* o *egoísmo* do judaísmo",[66] frases em que reconhecemos a chave da *Questão Judia* de Marx.

Na qualidade de conversão do indivíduo à espécie, a *praxis* comporta portanto uma atividade orientada (Zwecktätigkeit) que visa quer a universalidade abstrata do homem, de que a religião toma consciência, quer

[64] WCh. VI, p. 135.
[65] WCh. VI, p. 143.
[66] WCh. VI, p. 144.

a universalidade autêntica da espécie que o intelecto revela na medida em que a ela se amolda. Nesse último caso, ocorre a famosa união da teoria e da *praxis,* cujo sentido já nos parece muito diferente do que podia parecer à primeira vista. De fato, a unificação se realiza porque ambos se tornam aspectos diversos do mesmo processo de atingir a verdade. "O homem racional *vive* e *pensa,* completa a *falta do pensar* pela *vida* e a *falta da vida* pelo pensar, tanto teoricamente, pois a partir da razão se convence da realidade da sensibilidade, como praticamente, pois vincula a atividade vital à atividade espiritual".[67] Convém entretanto notar desde logo que, na medida em que o movimento desemboca no gênero, firma-se a superioridade das determinações intelectuais que passam a orientar todo o processo. "A teoria, tomada no sentido mais original e mais universal, no sentido da intuição objetiva e da experiência, razão e ciência em geral"[68] torna-se, prossegue Feuerbach na nota da mesma página, "a fonte da *praxis* verdadeira e objetiva". Essa primazia noemática do teórico e do universal não implica porém era retroceder ao racionalismo clássico e retirar da *praxis* toda e qualquer função constitutiva? O retruque imediato lembraria que a verdade adquiriu novas dimensões, de forma às determinações intelectuais ganharem concretidade e vitalidade antes desconhecidas. "A verdade não existe no pensamento, não existe no saber de per si. A verdade é apenas a totalidade da vida humana e de sua essência".[69] No entanto, já nos termos em que é feita a reafirmação do caráter prático da verdade, descobrimos a brecha que nos conduzirá a diminuir muito o valor dessa afirmação. Não se trata com certeza da verdade que surge e se constitui a partir do entrelaçamento das ações individuais que como tais não são nem falsas nem verdadeiras. Se cada um agisse por si a visar exclusivamente o proveito pessoal não ocorreria "astúcia da razão" alguma pela qual a ação singular redundasse no proveito da coletividade e na constituição de um sistema de relações sociais diferente da soma das relações individuais. Muito ao contrário, a verdade se define como realidade da essência humana, como o conjunto de determinações essenciais a que o homem há de se subordinar, quer efetivamente no amor da humanidade, quer imaginariamente na prática alienada da religião. No último caso, embora haja conversão ao gênero e portanto apreensão dos predicados essenciais do homem de um

[67] WCh. VI, p. 355.
[68] WCh. VI, p. 225.
[69] Gr. II, § 58.

modo grosseiro e primitivo, o comportamento religioso é considerado patológico, já que entre ele e comportamento inteiramente socializado estende-se a diferença entre o certo e o errado. Em outras palavras, não há constituição da verdade pela *praxis* porque desde o início se estabelece o critério que julga a verdade dos comportamentos individuais segundo se afastem ou se aproximem do comportamento geral e naturalizado da espécie. A realidade, a natureza é a verdade. Ao homem cabe apenas submeter-se.

É possível contudo nos arguir em outra direção. Por *praxis* de fato Feuerbach entende a conversão ao gênero, a apreensão e realização dos predicados da essência. Esta porém não é concebida como o processo de eliminação das limitações individuais, como realidade que se desdobra na duração? Assim sendo, as determinações essenciais não possuiriam fixidez alguma e as diferenças entre essência e existência serviriam apenas para marcar a diferença entre o individual e o coletivo, com o fito de salientar o primado deste último. No entanto, basta reportar-nos à análise da noção de diferença feita por Feuerbach para que essas ilusões se desfaçam. "O mundo tem seu fundamento em si mesmo, assim como tudo o que no mundo reivindica o nome de verdadeira essencialidade. A *differentia specifica,* a essência característica, o que faz uma essência ser *o que* é, em geral é sempre obscuro e inderivável, é por seu próprio intermédio e possui em si seu fundamento".[70] Não só portanto a diferença é concebida como dado primitivo mas ainda constitui átomo indivisível e autônomo, diante do qual o entendimento não encontra outra função a não ser a de constatar sua veracidade. Nenhuma derivação e, por conseguinte, nenhuma constituição pode ocorrer entre as determinações específicas. Se alguma dedução houver é no interior da própria essência que, como as mônadas, não possuem janelas. "A diversidade real só pode ser derivada a partir de uma essência que já é diversa em si mesma. Eu situo todavia a diversidade unicamente na essência originária, porque para mim originariamente a diversidade é uma verdade e uma essencialidade. Onde e quando a diversidade não é em si mesma, então nenhuma diversidade é pensada em princípio. Ponho a diversidade como essencialidade e verdade quando a derivo da essência originária e vice-versa: ambos são a mesma coisa. A expressão racional é: a diversidade encontra-se na razão como a unidade".[71] Na ânsia de se

[70] WCh. VI, p. 102.
[71] WCh. VI, p. 103.

distanciar do idealismo alemão que deriva a diferença da unidade do eu, Feuerbach postula a diversidade originária do mundo, uma primitiva multiplicidade do sensível, que limita e amolda a unidade do eu. Não se limita porém a revalorizar o sensível; inscreve a diferença no âmbito primitivo da essência e, conferindo a cada predicado a fixidez e a imobilidade que lhe competem como verdade em e por si (lembremos que destrói o conceito de dedução, acaba por retirar da ação e do trabalho qualquer função constitutiva, em que pese à identificação da essência com sua *potentia agendi,* cujo papel se resume então em revelar e compatibilizar no tempo as determinações preexistentes. "A última diferença em que posso pensar é a diferença de uma essência *de* si mesma e *dentro de* si mesma. A diferença de uma essência com uma outra compreende-se por si própria, pois é posta por sua existência e consiste numa verdade sensível: são duas".[72] No máximo Feuerbach encontra a diferença por excelência: "Toda magnificência da natureza, todo seu poder, toda sua sabedoria e profundidade concentram-se e individualizam-se na diferença sexual".[73] Mas se o sexo constitui a forma mais depurada de diferença, não se arvora em diferença primitiva, fundamento de onde todas as outras derivassem: Feuerbach não advoga um pansexualismo.

Dado isso, compreende-se enfim que a conversão ao gênero operada pela *praxis* exprime tão- somente a apreensão intuitiva e contemplativa das determinações naturalizadas da espécie humana. Tanto a história como a *praxis* em geral nada constituem do ponto de vista da essência. Dado o estoque primitivo dos predicados humanos, a duração, o esforço e o trabalho nada mais fazem do que desanuviar, desvendar e compatibilizar predicados cuja determinabilidade é imutável. Pouco importa que se invoque durante o processo a intervenção da natureza e da matéria, pouco importa que o intelecto se defina pela iluminação das determinações práticas. Conferida à diferença um caráter primitivo e inalterável, o valor da *praxis* se limita em transportar o subjetivo para o objetivo que, se na verdade não reside imediatamente no singular, nem por isso deixa de ter sido dado pela natureza em si. Compreendemos agora o verdadeiro sentido da sociabilidade originária que Feuerbach postula na base de todo comportamento humano. O homem não forma a vida social através do jogo

[72] WCh. VI, p. 104.
[73] WCh. VI, p. 112.

das forças individuais que criariam, como no atomismo moderno, novas estruturas e, por conseguinte, novas realidades a partir de partículas elementares; nem sobretudo a forma a partir dos elementos que o modo de produção anterior fornece ao posterior a fim de que esse último elabore a melhor estrutura possível que os dados históricos anteriores possibilitam. A sociabilidade está dada para sempre com todas as suas condições de possibilidade. A vida social do homem seria semelhante àquela que teriam as formigas se, porventura, a natureza lhes concedesse a consciência como capacidade de reconhecer a espécie e seus limites. Tomada pela consciência, cada formiga se individualizaria, tornar-se-ia uma subjetividade que de imediato desconhece sua vinculação com a essência social e, nessa condição, por-se-ia em busca da unidade perdida.

O acerto de nossa interpretação se corrobora com a análise do conceito de educação (Bildung) tal qual surge no pensamento de Feuerbach. Até o aparecimento de sua filosofia, acredita ele, o homem ainda não tinha alcançado a consciência cabal do significado genérico da vida. Na verdade a religião corresponde a uma forma primitiva e canhestra desse reconhecimento mas, em virtude de fundar-se principalmente no sentimento e na imaginação, não havia chegado a uma consciência inteiramente racional, de modo que é ilusória a superação dos limites individuais que propõe. Por mais que o religioso anseie por voltar à sociabilidade fundamental, seus esforços não têm outra consequência do que o reconhecimento da similitude dos predicados humanos e os predicados divinos. Quando porém todos se convencerem da verdade da nova filosofia e de corpo e alma se consagrarem ao amor da humanidade, ocorrerá uma completa reviravolta na história. De forma alguma Feuerbach acredita ser suficiente a abstrata tomada de consciência do caráter genérico de nossa essência para que se resolvam todos os problemas do homem. O advento da verdade não consiste num clarão que de um só golpe persuadisse a todos. A prática imaginária da religião há de ceder lugar à prática efetiva e sensível do amor,[74] e muito esforço, muita pena e muito trabalho serão dispendidos antes que a humanidade reencontre seu caminho. No entanto, desde logo o filósofo oferece o programa completo da reforma. Depois de ter mostrado que a consciência de Deus nada mais é do que a consciência da espécie, que o homem deve ultrapassar os limites de sua personalidade, só nos resta esperar que todos se convertam

[74] WCh. VI, p. 261.

à verdade, pois o necessário ponto de inflexão da história[75] já ocorreu. Assim como a qualidade dos predicados permanece imutável, a verdade está encerrada na natureza como o ouro na preciosa mina. Descoberta, a tarefa é persuadir e educar.

Observamos em geral as doutrinas que não atribuem à *praxis* o papel de conformar a verdade darem muita ênfase à pedagogia. Dado o estoque de verdades originárias, seja ele eterno ou vinculado à época, o importante é por certo apreendê-lo, tê-lo como norma das boas ações. Desse modo, o processo de educação não afeta o corpo primitivo de verdades, os valores deste ou daquele mundo, que permanecem inalteráveis e alheios ao esforço dos educandos. Não se trata de chegar à consciência da situação e da classe por meio de sua organização efetiva, de tal maneira que essa consciência, paralela à nova estruturação, passe a constar como novo fator da realidade, mas, antes de tudo, de o aluno ser guiado pelo mestre e pela escola, depositários do bem e da verdade, a fim de ser possuído pela ideia que, pouco a pouco, como mancha de tinta, iluminará e explicitará os recessos rebeldes da matéria. Feuerbach nos dá um excelente exemplo dessa posição. Primeiramente, para ele educação significa objetivação e exteriorização de si próprio (Selbstentäusserung), de sorte que quem vive na consciência do gênero transforma seu ser em público e para o outro.[76] Depois, como a espécie, embora infinita no seu gênero, possui fronteiras que a delimitam e distinguem das outras, viver na consciência do gênero implica em reconhecer os limites intransponíveis da condição humana. Em outras palavras, a educação de um lado comporta a exteriorização e por conseguinte a superação das fronteiras individuais e, de outro, a conformação às leis dos homens e do mundo. “Falta ao sentimento (e portanto à religião) o elemento da educação, o princípio nórdico da autoexteriorização. O espírito clássico, o espírito da educação, é o espírito objetivado que se limita por leis e determina o sentimento e a fantasia pela *intuição do mundo,* pela *necessidade,* pela *verdade da natureza das coisas.* Em lugar desse espírito aparece com o cristianismo a subjetividade ilimitada, desmesurada, excessiva e sobrenatural – princípio que em sua essência íntima se opõe ao princípio da ciência e da

[75] WCh. VI, p. 325.
[76] WCh. VI, p. 206.

educação".[77] Volta portanto à medida clássica, à liberdade como consciência de nossas limitações e como contemplação do mundo.[78]

6. Negatividade e razão

O caráter absoluto da diferença, da verdade e da realidade nos conduz ao estudo da negação. Que lugar lhe resta quando aceitamos esse seu caráter? Como cada determinação há de ser uma negação?

Convém iniciar nossa análise insistindo ainda mais na independência e na autonomia de cada determinação. "O que é tem em si necessariamente um prazer, ama-se com todo o direito. Se deploras que se ame, então censuras que seja. Ser significa afirmar-se, asseverar-se, amar-se".[79] Cada objeto desfruta assim de seu ser em toda plenitude, residindo a prova de seu valor, de sua legalidade e de sua necessidade no simples fato de existir. Chegamos por outro caminho ao problema da perfeição da essência, com que nos defrontáramos ao resumir o primeiro capítulo da *Essência do Cristianismo.* Cada ser, cada essência basta-se a si mesmo, consiste numa infinidade em e para si cuja excelência seria ridículo negar. Tudo encontra seu próprio valor dentro de si mesmo e distingue-se do outro pelo simples fato de existir, "a diferença é o fundamento da existência (Dasein)".[80] Isso posto, na medida em que o existente implica na diferença e, por conseguinte, comporta uma referência ao outro, cada determinação essencial é em si mesma negação do outro: *ser* significa *não ser* outro.

Não há forma mais radical de se opor à teoria aristotélico-tomista da analogia do ser. Não mais se trata de colocar o ser enquanto ser no topo da hierarquia do universo e fazer dos outros modos de objetividade reflexos cada vez mais pálidos do ser absoluto, não mais se trata de explicar o movimento como a realização de uma carência, de uma privação específica que cada essência encerraria como forma degradada do ser; muito ao contrário, não havendo diferença entre negação e privação, cada ser é um pequeno mundo infinito, existe com o mesmo direito que o ser supremo e a coisa mais reles. Ou melhor, no que respeita à existência tudo existe com o mesmo valor.

[77] WCh. VI, p. 150-160.
[78] WCh. VI, p. 181.
[79] WCh. VI, p. 77-8.
[80] WCh. VI, p. 361.

No interior de cada essência a existência se define pela emersão dos predicados, pela força produtora que neles se determina. "*Ser não é um conceito universal e separável das coisas. Ele é uno com o que é.* É apenas pensável de modo mediato através dos predicados que fundam a essência de uma coisa. Ser é a *posição* (Position) da essência. *O que é minha essência é meu ser*".[81] O que quer dizer que a essência como sujeito não possui realidade numênica alguma, tudo o que que é esgotando-se na ostentação de suas determinações. "A necessidade do sujeito reside unicamente na necessidade do predicado. Tu és um ser somente como ser *humano*, a certeza e a realidade de tua existência residem apenas na certeza e na realidade de tuas propriedades humanas. *O que* o sujeito é reside somente em seu predicado, o predicado é a verdade do sujeito, o sujeito é unicamente o predicado existente e personificado. Sujeito predicado distinguem-se apenas como a existência da essência".[82] Igualando-se a essência à existência, nada mais normal do que a essência definir a existência, a humanidade, o homem. As diferenças aparentes que em geral se apontam provêm tão - somente da variação dos nossos pontos de vista, pois ou pensamos os predicados a surgir dos indivíduos, ou os tomamos como determinações já prontas a decorrer no tempo. Além do mais, na qualidade de predicado da essência cada determinação possui a universalidade originária que a transforma de imediato em objeto da razão. Entre o sensível e o inteligível não há no fundo outra diferença do que aquela provocada pela variação de perspectiva. Já sabemos que o sensível é, em suma, o que limita e corta as asas da imaginação a fim de se impor como o verdadeiro e o racional, de sorte que a diversidade entre ambos tem origem, em última instância, numa ilusão psicológica. Tanto é assim que a abstração consiste unicamente no processo de isolar e exteriorizar as determinações do sujeito sem que, contudo, haja a passagem do sensível para o inteligível como se entre ambos ocorresse uma diferença radical no que respeita às formas de objetividade. "Abstrair quer dizer colocar a *essência* da natureza *fora da natureza*, a essência do homem *fora do homem*, a *essência* do pensar *fora do ato do pensamento*".[83] A ordem do sensível é a mesma ordem do inteligível, ambas exprimem uma só realidade. Na medida porém em que a fantasia isola os predicados do sujeito real, isto é, toma as determinações

[81] Gr. II, § 27.
[82] WCh. VI, p. 23.
[83] VT. II, p. 227.

em si sem ligá-las à essência, cada predicado se transforma já num pensamento abstrato, já numa impressão sensível que não revela a natureza das coisas. A diferença entre o sensível e o inteligível é da ordem do conhecimento e não do ser.

Compreendida a natureza da ilusão psicológica – engano que é base da religião e de todas as outras formas de alienação podemos dar um passo avante no exame de nossa questão. Imaginemos a essência ou o ser como uma rede infinita de predicados. Como tal, cada rede é diferente das outras e as nega terminantemente. O indivíduo porém está sempre a circunscrever na rede um conjunto de malhas com que delineia sua personalidade: "a característica da personalidade real é a exclusividade".[84] Isolado e separado da espécie, constitui-se como personalidade, como ser absolutamente autônomo, como o único real e existente. No entanto, não há personalidade que se feche sobre si mesma e perdure nessa condição. No conceito de sujeito está inscrita a necessidade de exteriorizar-se e de objetivar-se, de modo que, para preservar sua individualidade, a pessoa aliena-se na imaginação, transferindo e isolando na transcendência seus predicados imanentes. Dá-se então a primeira tomada de consciência da universalidade da espécie humana, a religião. O indivíduo porém não se contenta com esse conjunto de determinações abstratas desvinculadas de um sujeito qualquer e, aplicando-lhes o mesmo princípio que teve vigência durante a formação de sua personalidade, imagina um sujeito divino para as qualidades divinas do homem. "A razão fundamental que leva o homem a transformar sua própria essência separada num ser alheio e incompreensível é o conceito, a representação da autonomia (Selbständigkeit), da individualidade ou... da personalidade".[85] Tudo se resume portanto na ilusão do conceito e da representação que atribui autonomia e independência às determinações que de direito não as possuem, em suma, num erro de cálculo *inevitável* daquele que pretende alcançar de imediato a universalidade que se realiza paulatinamente na duração e na mediação. Constituída porém a personalidade por esse processo de abstração a que Feuerbach dá o nome de negação pela fantasia,[86] começa a operar na transcendência a mesma exclusividade e o mesmo imperialismo do sujeito. Em primeiro lugar, em virtude da excelência da substância divina separada, tudo de bom do homem é

[84] WCh. VI, p. 176.
[85] WCh. VI, p. 268.
[86] WCh. VI, p. 259.

transferido para Deus. O homem se empobrece para enriquecê-lo,[87] a tal ponto que sua existência passa a consistir no mero reflexo da existência divina. Todas as qualidades humanas são invertidas, o concreto torna-se abstrato, o sujeito sensível aparece como predicado não sensível, o princípio ativo transforma-se no princípio passivo, e assim por diante.[88] No entanto, enquanto operava a negação pela fantasia, alterava-se apenas a quantidade do predicado, permanecendo imutável sua qualidade. Em outras palavras, a abstração modifica a extensão mas conserva o significado de, cada determinação. Enfeixados porém os predicados abstratos, por intermédio da reflexão, num sujeito divino, processa-se uma alteração qualitativa,[89] já que tudo passa a provir da atividade de Deus, de sorte que da verdade da religião caímos no erro e na loucura da teologia e da filosofia. Na medida em que pretende compatibilizar na eternidade predicados que a essência compatibiliza na duração, Deus não pode deixar de ser um conceito contraditório. Do desenvolvimento dessas contradições é que Feuerbach pretende chegar à cabal refutação do pensamento religioso e filosófico e, desse modo, corroborar a primeira parte de suas análises, a que mostrava a identidade dos atributos de Deus com os da essência humana.

Convém dar relevo ao jogo da existência que opera a negação pela fantasia. Dada a dessubstancialização do indivíduo e transformada a subsistência da espécie na emersão temporal dos predicados, Feuerbach não tem dificuldade alguma em jogar com o conceito subjetivo de existência como se nada mais exprimisse do que a concentração dos predicados nesta ou naquela parte. De um lado temos pois a existência real, cuja prova é o amor, e que consome para transformar-se em essência a autonomia passageira dos indivíduos; de outro, a existência imaginária, fruto da concentração dos predicados num substrato divino, mas que comprova na fantasia a universalidade da espécie humana. Posta porém à margem a preocupação ilusória com a existência, expressão do imperialismo das tendências individualistas, quer de um lado quer de outro o homem está sempre a falar a mesma linguagem, a empregar a mesma sintaxe,[90] cuja ação todavia não altera de fato as significações jogadas de cá para lá. No máximo, a fonte de onde provêm é transferida para Deus. Desse ponto de

[87] WCh. VI, p. 32 *passim*.
[88] WCh. VI, p. 32, 74, 299, 331 *passim*.
[89] WCh. VI, p. 261.
[90] WCh. VI, p. 289.

vista, a negação é uma espécie de comutador que joga com as determinações sensíveis, ora atribuindo-lhes a concretidade da essência, ora conferindo-lhes a excelência imaginada de Deus. De qualquer lado, porém, para onde elas se encaminhem, não há da perspectiva da essência progresso propriamente dito. No final do processo somente o indivíduo enriquece sua personalidade, perde suas tendências isolacionistas, rende-se por fim ao amor da humanidade, isto é, ao amor de sua própria essência. A nova riqueza exprime apenas a nova maneira de iluminar o determinado antes, de forma que a negação da negação, obtida pela inversão dos predicados, por mais que clame pelo esforço e pelo trabalho individuais, nada mais é além do *reconhecimento* da universalidade originária da espécie humana. A história é, no final das contas, a tarefa de os indivíduos tomarem consciência do que foram, são e sempre serão.

Não haveria porém outra forma de negação? O próprio nome de negação pela fantasia sugere a existência de uma negação na realidade e encontramos de fato, espalhadas pelos livros de Feuerbach, inúmeras expressões que indicam uma negatividade dessa espécie. Vejamos se é possível a sua sistematização. Já vimos como o sensível limita, realiza e *nega* o pensamento abstrato. Sem dúvida essa oposição é a primeira forma da negação real: o objeto passivo impõe-se ao sujeito e o conforma. É provável que a negação sensível opere contra todas as outras faculdades do espírito, já que "o corpo é a única força negadora, limitativa, restritiva e constrangedora sem o qual personalidade alguma é pensável",[91] o que se coaduna com a doutrina de que somente a ordem do sensível em si é verdadeira. Diante da realidade, da verdade e da razão, a subjetividade deve apenas submeter-se. Não estamos porém contradizendo a tese de que somente o homogêneo determina o homogêneo, o sentimento o sentimental, a razão o racional etc.? Ou tudo é sensível, inclusive o homem? Deixemos entretanto de lado essas inextricáveis contradições e retomemos nossa análise. Nesse processo de negação o objeto torna-se sujeito, adquire o modo de ser do outro. Não se trata apenas do primado do homem na ordem do universo, mas de como pouco a pouco seu modo de objetividade passa a ser o padrão de objetividade de todo o resto, a realidade por excelência. Primeiro, inverte-se a relação sujeito-objeto, depois o conhecimento da coisa passa a ser mediado pelo conhecimento de outrem: "o eu fortalece seu

[91] WCh. VI, p. 110.

olhar nos olhos de um tu antes de suportar a visão (Anschauung) de um ser que não reflete sua própria imagem. O *outro* homem é ó vínculo entre o eu e o mundo. Se sou e se me sinto independente do mundo é porque me sinto antes dependente dos outros. Se não necessito do homem então não necessito do mundo".[92] E finalmente a consciência se transforma de vez no último objetivo avocado por todas as coisas.

Extraordinário exemplo da terceira fase dessa operação encontramos na passagem em que Feuerbach mostra como Deus é a essência alienada do entendimento, graças ao método usual de estabelecer um paralelismo entre os predicados de Deus e os da humanidade. É sintomático que o problema da negatividade venha a ser tratado no parágrafo da necessidade do entendimento como ser. "O intelecto ou a razão é finalmente um ser *necessário.* A razão *é* porque só *a existência da razão é razão,* porque se não houvesse razão não haveria consciência, *tudo* seria igual ao *nada,* o *Ser igual* ao *não ser.* Somente a consciência funda a *diferença* entre o Ser e o não ser. Somente na consciência manifesta-se o *valor* do Ser, o *valor* da natureza".[93] É de notar desde o início que não é pela consciência que o não ser vem ao mundo, essa apenas marca a diferença entre o não ser e o ser. A razão como ser, ou, como se dirá mais abaixo, como a soma (Inbegriff) de toda realidade, existe por sua própria necessidade, cada coisa encontrando em si mesma o fundamento próprio, pois "se não existisse *existiria o nada* e se *não* houvesse a *razão* haveria apenas a *irrazão* – por isso o mundo é, pois seria *não senso* que o mundo *não* fosse".[94] O mundo existe portanto pela simples impossibilidade e pela falta de sentido de que o não ser fosse: "o nada, o não ser é sem sentido, sem objetivo e irracional". Volta portanto a Parmênides e à radical separação entre o ser e o não ser. Observe-se ademais que esta demonstração da existência do mundo padece do mesmo defeito da prova ontológica: confunde a necessidade do discurso com a necessidade de fato, confusão aliás de que Feuerbach se aproveitará mais adiante. No entanto, até agora nada se opõe à autodeterminação do ser que já conhecemos: o ser existe por sua própria necessidade, é perfeição em si mesmo, de sorte que ainda continuamos a nos mover no universo espinosano onde, desaparecendo a ideia de privação, cada determinação é negação. Feuerbach porém procura responder ao problema da origem do mundo. Se existe necessariamente por

[92] WCh. VI, p.100.
[93] WCh. VI, p. 52.
[94] WCh. VI, p. 52.

si mesmo, é então absoluta necessidade e, num jogo de palavras que vicia o termo português "necessidade", é ao mesmo tempo necessidade e carência: "o Ser é o carecimento absoluto (Bedürfnis), a absoluta necessidade (Notwendigkeit). Qual é o fundamento do ser que se sente, da vida? O carecimento da vida. Mas de quem é essa carência? Daquele que não vive. Um ser que vê não cria olhos, pois se já visse para que os criaria? Não, somente aquele que não vê necessita de olhos. Todos nós viemos ao mundo *sem saber* e *sem vontade,* mas viemos para que haja *ciência e vontade,* donde vem pois o mundo? Da *penúria,* do *carecimento,* da *necessidade,* mas *não de* uma necessidade que está em outra essência *diferente* dele – o que é *pura contradição* – mas duma *própria necessidade e íntima,* da *necessidade da necessidade,* porque sem o mundo não há necessidade e sem necessidade não há razão, entendimento".[95] De um só golpe a privação foi introduzida. Não se trata na verdade da privação universal, do nada absoluto donde tudo proviria. Feuerbach insiste em não atribuir à *Penia* qualquer estatuto ontológico, embora concorde com a filosofia especulativa que faz da negatividade o fundamento de tudo. Isto porque no interior de cada essência instala-se uma privação especifica que se preenche pelo movimento do próprio ser determinado. "Mas a *necessidade do mundo* é a *necessidade da razão.* A razão, como soma de toda realidade – pois o que são todas as magnificências do mundo sem a luz? mas o que é a luz externa sem a interna? – a razão é o ser mais *indispensável,* o carecimento mais profundo e mais essencial. Só a razão é a autoconsciência do Ser, o Ser *consciente* de si, só na razão se manifesta a finalidade e o sentido do Ser. *A razão é o ser objetivado como fim em si mesmo* – o fim derradeiro de todas as coisas. O que é objeto *para si mesmo* é o ser *supremo e final,* o que é poderoso de per si é *onipotente*".[96] No inicio cada essência carece de si mesma, procurando completar no tempo as qualidades que lhe faltam. Dessa ótica cada essência é mônada indevassável. Há contudo seres superiores que integram esses sujeitos particulares no raio de sua ação, consumindo-os para neles se objetivar. O círculo fechado da mônada anterior passa então para a órbita de um ser mais potente. Como já vimos, a natureza se caracteriza por essa constante subordinação de um ser a outro sem que todavia um deles consiga firmar sua supremacia. A intervenção do homem entretanto destrói o relativismo natural. A razão é o sujeito absoluto

[95] WCh. VI, p. 52-3.
[96] WCh. VI, p. 53.

que tudo devassa e tudo transforma em objeto. Não obstante, o entendimento não se contenta em considerar todas as coisas e identificar-se com elas. Transforma-as em modos diversos de sua exteriorização, de sorte que as coisas procuram igualar-se a ele na ânsia de encontrar a objetividade perfeita. Tudo tende para a razão, tudo imita sua forma de ser transformada no padrão de qualquer objetividade. Não causa estranheza portanto a antropologia converter-se em ciência universal[97] e o modo de vinculação entre as pessoas vir a ser o padrão das determinações objetivas. A relação opaca da causalidade dá lugar à simpatia, de maneira que cada objeto, em vez de agir sobre o outro de modo determinado e específico, passa a *reconhecer-se* no outro, como se o universo nada mais fosse além de uma multidão de coisas a se saudar. No final das contas, o logicismo hegeliano reduzindo todas as oposições específicas à contradição lógica foi apenas substituído por uma teoria da subjetividade concreta. Se o homem ocupa o lugar tradicionalmente atribuído a Deus na hierarquia do universo, era de prever-se que a antropologia se converta em moral do mundo. O ser perfeito e genérico do homem, descartadas as alienações passageiras e individuais, dirá a todas as coisas o que elas devem ser. Os jovens Marx e Engels não escaparam, como veremos, desse moralismo universal.

Finalizando, resta-nos apenas lembrar que a definição da dialética dada por Feuerbach corresponde exatamente à interpretação que acabamos de expor. "A *verdade* dialética *não é o monólogo do pensador solitário consigo mesmo* mas um *diálogo entre o eu e o tu*".[98] Relacionamento portanto com outrem e consigo mesmo que reduz as limitações individuais e leva todos à apreensão da essência universal que se desdobra em cada um, mas sem constituir um terceiro termo ou uma terceira pessoa a superar as demais.

[97] Gr. II, § 54.
[98] Gr. II, § 62.

CAPÍTULO II

PRIMEIRA CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA

Grande parte da epistemologia contemporânea ainda se move no interior da problemática delineada por Comte, cujo sentido se resume nesta fórmula extraordinariamente clara, percuciente e muito mais franca do que tantas outras que seus discípulos têm avançado: "numa palavra, considerando todas as teorias científicas como tantos grandes fatos lógicos, é unicamente pela observação aprofundada desses fatos que se pode alcançar o conhecimento das leis lógicas".[1] Trata-se pois de arrolar as doutrinas científicas na qualidade de fatos do discurso e depreender de seu estudo "empírico" as leis lógicas fundamentais. Considera-se desta forma cada teoria como um objeto em si a manter relações de verdade ou de falsidade com o real totalmente indiferente à epiderme que o exprime, reduzindo-se cada uma a um modo mais ou menos adequado de iluminar a realidade que em si mesma carece de significação científica e filosófica. Dado isso, por conhecimento nada mais se entende além do processo de visar a coisa inacessível, cada passo adiante medindo-se exclusivamente em termos de eficácia e da integração de cada tese na totalidade da teoria; uma doutrina é dita superior a outra quando for mais eficaz, mais geral e mais rigorosa que a anterior.

Num polo inteiramente oposto situa-se a epistemologia hegeliana da qual Marx será o continuador. Criticando o método formal e antifilosófico que pretende definir o objeto antes de dar início ao seu estudo, criticando em particular aqueles que definem pela etimologia da palavra, Hegel escreve: "o acerto da definição é posto pois na concordância das representações presentes. Por esse método deixa-se de lado o que é essencial do ponto de vista filosófico: no que respeita ao conteúdo, a *necessidade* da coisa em e para si própria (no nosso caso o Direito), e no que respeita à forma, a natureza do conceito. Ao contrário para o conhecimento filosófico é a *necessidade* de um conceito o principal e, como *resultado*, o decurso

[1] Comte*: Cours de Philosophie Positive*, I, p. 62.

que veio a ser, sua prova e sua dedução. Assim, pois, sendo seu *conteúdo para si* necessário, só em seguida é que se procurará seu correspondente na representação e na linguagem".[2] Portanto, antes de se indagar da correção semântica a estabelecer-se entre o objeto e a representação ou a linguagem, há de investigar-se a necessidade desse objeto como coisa que, pelo simples fato de existir, possui uma prova interior. Em outras palavras, o filósofo se situa na ótica da constituição, procura apreender os processos pelos quais o objeto necessariamente veio a ser, importando não apenas verificar a correspondência da representação com a coisa, mas principalmente descobrir a necessidade desta última e, destarte, estabelecer seu lugar e seu valor nas diversas ordens de realidade.

A ciência de Marx filia-se a essa tradição filosófica, onde ciência e teoria do conhecimento se identificam a tal ponto que carece de sentido a descrição positivista que não pretende chegar conhecer o âmago da realidade. Já em seus primeiros artigos constatamos a preocupação de varar pelo conhecimento a essência das coisas e, ainda mais, a de reconhecer o posto que cada objeto ocupa na ordem dos seres, de forma que a redução positivista de todos os modos de objetividade a um só é excluída *ab ovo.* Na crítica ao manifesto filosófico da escola histórica do direito encontramos, de fato, este reproche revelador: "*Cada existência* lhe vale como uma *autoridade,* cada autoridade lhe vale como um *fundamento*".[3] Não há maneira mais vigorosa de declarar que a existência de um fenômeno pode não corresponder ao dever ser que ela mesma no fundo está a postular. Característica dessa orientação metodológica é, por exemplo, a posição assumida diante da clássica lei da oferta e da procura. Não há dúvida de que ela basta para explicar como nasce um preço igual para cada tipo de produto, mas de maneira alguma compreende a necessidade do preço fixar-se a longo prazo neste ou naquele nível. O ponto de equilíbrio depende do mais puro arbítrio e apenas deve ser constatado pela observação, de modo que, se necessidade houver, essa nada mais exprime além da imposição irracional do fato. Marx, porém, em vez de partir da lei para chegar ao preço, segue o caminho contrário. Procura estabelecer de antemão um ponto racional, um centro em volta do qual os preços se fixarão, passando a lei a traduzir tão somente a aparência de realidades mais profundas. O fenômeno

[2] Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 2, p. 5.
[3] Marx: *Das philosophische Manifest der historischen Rechtschule*, W. I, p. 79.

é constituído assim a partir de categorias e de forças reais que se furtam à verificação imediata, embora sejam as únicas a emprestar ao dado uma completa racionalidade.[4] Isso posto, torna-se insuficiente o critério da verificabilidade, o único admitido pelos positivistas como critério da verdade, pois antes de comprovar uma teoria por sua verificação empírica, importa estabelecer a necessidade de cada fato e de cada categoria no contexto do real, de forma a fixar preliminarmente o tipo de "experiência" que comporta. Qual é seu modo de existência? Para que venha a ser, quais são suas condições de possibilidade? Que lugar ocupa nesta ordem de condições? Qual é sua racionalidade intrínseca? Em suma, na medida em que admite diversos modos e ordens de objetividade, umas mais profundas e mais diretas, outras mais aparentes e mais mistificadas, Marx não pode conceber a ciência como o espelhamento indiscriminado do real.

Dada essa divergência nas concepções de ciência, a crítica marxista e, por conseguinte, sua epistemologia, devem tomar caminhos muito diferentes dos escolhidos pelo positivismo. Primeiramente, é de notar que não separa teoria do objeto da crítica de sua objetividade. Marx, com efeito, indica nestes termos a intenção de sua economia: "o trabalho... é a crítica das categorias econômicas ou, *if you like*,[5] o sistema da economia burguesa criticamente exposto".[6] Em seguida, a crítica das teorias precedentes é posterior à crítica do objeto. Somente depois de conhecida sua natureza será possível avaliar o acerto, a parcialidade ou a total incorreção de uma doutrina anterior Uma ideia qualquer, para alcançar certa audiência, deve exprimir qualquer coisa de verdade. Como descobriríamos sua parcialidade interesseira se não conhecêssemos o objeto em sua totalidade? No que respeita ao primado do conhecimento do objeto em relação à crítica das ideias, o título da obra máxima de Marx não deixa de ser sugestivo: *O Capital, Crítica da Economia Política.* Finalmente, destrói-se pela raiz o princípio da epistemologia comtiana. Somente seria possível conferir às várias teorias sucedendo-se na história das ciências a validade em si, que postulam como fatos lógicos, se as concebêssemos completamente autônomas e independentes dos fatos que procuravam explicar. Comte esperava apreender a doutrina da ciência pela comparação das teorias

[4] Marx: *K. II*, cap. 10.
[5] Vivendo constantemente no exterior, Marx recheava suas notas e suas cartas com expressões estrangeiras que serão conservadas em nossas traduções.
[6] Marx a Lassale, 22-fevereiro-1858.

isoladas de seus objetos, como se fossem meros fatos do discurso tendo a propriedade estranha de representar de modo cada vez mais perfeito a realidade inacessível. Marx, ao contrário, numa bela tradição aristotélica, restringe essa absoluta autonomia do discurso, subordinando o conhecimento das ideologias ao conhecimento do objeto. Deste modo, não há teoria da ciência que não diga nada sobre o real, não há método sem pressupor uma ontologia. Na verdade, essa epistemologia cai num relativismo que os positivistas desconhecem. Não se trata apenas do conhecimento aproximado, mas também da subordinação da ciência às grandes alterações sofridas pelo real. As categorias científicas se modificam conforme se alteram as regiões instauradas e circunscritas pelo trabalho do homem. Isso porém não implica em cair no relativismo mais absoluto, porquanto é possível obter conhecimento perfeito dos processos acabados. Todavia, enquanto não se completa o movimento do objeto, enquanto não se esgotam suas possibilidades, como a ciência poderia pretender ter esgotado seu conhecimento? Não seria conveniente lembrar por aqui o retarde do pássaro de Minerva?

Marx sempre se manteve fiel a esses preceitos metodológicos. Nunca procedeu à crítica de uma ciência antes de analisar os objetos circunscritos por seu campo. Vimos, além disso, na Introdução deste trabalho, que, num esforço de voltar ao concreto, antepôs ao sujeito ideal a transpor a história e a completar-se no saber absoluto, o homem vivo em sociedade, transformando-o assim no tema privilegiado da investigação científica. Isso aliás resulta do fato de ter substituído, com diz Hyppolite,[7] a Ideia hegeliana por um equivalente real, tornando possível a superação da tragédia da história no interior dela própria. Por isso, ao contrário de Feuerbach, ainda conscrito ao universo das significações hegelianas, parte diretamente para o diagnóstico da sociedade que lhe é contemporânea.

1. Economia política – ciência da sociedade civil

Impressionou profundamente o pensamento do século XIX a descoberta, feita no século anterior, de uma economia política científica. A atividade humana revela-se subordinada a leis muito próximas das leis naturais e, o que não deixa de admirar, o determinismo social se constitui

[7] Jean Hyppolite: *Études sur Marx et Hegel*, p. 133.

paradoxalmente a partir da ação de indivíduos acreditando agir em plena liberdade. É da prática egoísta de cada um que se forma a sociedade onde cada indivíduo só é para si quando for para outrem instrumento de satisfação de suas necessidades. A determinação nasce do esforço de liberdade, o egoísmo subjetivo revela-se motor da riqueza social objetiva, ocorrendo pois entre o subjetivo visado e o objetivo produzido a mais completa inversão. Esse estranho relacionamento não podia deixar de interessar cientistas e filósofos. Encontramos, com efeito, durante todo o século, a preocupação constante com essa esfera do comportamento humano. Aliás, a noção hegeliana de sociedade civil nasce da reflexão sobre ela. No entanto, em vez de seguir os passos dos autores ingleses que, enveredando pelo caminho do atomismo sociológico, constituíam a organização econômica a partir do comportamento individual tomado como elemento, Hegel inscreve a guerra de um contra todos no interior de uma universalidade primeira, de acordo com o preceito dialético de antepor um conceito à dispersão do particular. "A pessoa concreta, fim *particular,* totalidade de carecimentos e mistura de necessidade natural e livre-arbítrio, é o *primeiro princípio* da sociedade civil. Mas a pessoa particular *reporta-se* necessariamente a outra particularidade equivalente de modo a fazer-se valer e a satisfazer-se por intermédio de outrem e, ao mesmo tempo, a mediar-se pura, simples e unicamente pela forma da *universalidade,* o que é o *outro princípio*".[8]

Seguindo a mesma orientação, Marx tenta enquadrar a luta dos indivíduos na sociabilidade natural de Feuerbach. Para isso faz da sociedade civil a negação de essência genérica do homem e da economia política, a crítica dessa sociedade. Essa última identificação trará a Marx uma série de vantagens que só aos poucos se vão manifestar. Como a noção hegeliana possui uma historicidade basilar que os economistas clássicos não reconheciam ao domínio circunscrito pela economia política, a reação do conceito filosófico contra as noções econômicas que lhe deram origem redundará na crítica da realidade econômica tomada como absoluto e, por conseguinte, numa desmistificação da produção burguesa. No entanto, antes mesmo de chegar a esse resultado, já o simples fato de inserir a sociedade civil na história confere a Marx a possibilidade de pensar a produção como um processo histórico, o que era negado pelos economistas que pretendiam

[8] Hegel: *Idem*, § 182, p. 187; Cf. Marx: *M. a,* p. 153.

assentar as formas históricas da circulação de mercadorias num sistema produtivo válido para todas as épocas.

Compreenderemos o tipo de historicidade atribuído por Marx à sociedade civil se a situarmos em relação a outras esferas da vida social. O "materialismo" [9] dessa sociedade provê a base de todas as formas superiores da vida humana e por isso constituirá o fulcro da alienação. Vejamos esquematicamente seu relacionamento com a vida política. Se os gregos subordinavam o social ao político, já na Idade Média assistimos à junção de ambas as esferas da vida humana na medida em que o princípio orgânico da sociedade civil constitui o princípio do estado.[10] Os modernos retomam a separação antiga, interpretando-a, no entanto de um modo inteiramente diverso. O advento da burocracia, camada da população encarregada exclusivamente dos negócios do estado, equivale à transformação do estamento político em estamento social, pois a política passa a ser o segredo e a razão de ser de uma classe. Isto posto, "os estamentos da sociedade civil ao mesmo tempo também se transformam: a sociedade civil, em virtude da separação da sociedade política, torna-se outra. Estamento, no sentido medieval,[11] permanece apenas no interior da própria burocracia, onde imediatamente se identificam posição civil e política. Contra ela coloca-se a sociedade civil como *estamento privado*. A diferença entre os estamentos não é mais por aqui a diferença entre os *carecimentos*, entre os *trabalhos* como corpo autônomo. A única diferença geral, *superficial e formal* ainda existente é a que aparece entre a *cidade* e o *campo*. No interior contudo da própria sociedade a diferença se constitui em círculos móveis e instáveis, tendo o *arbítrio* como princípio. *Dinheiro* e *educação* são os critérios capitais... O estamento da sociedade civil não segue como princípio nem o *carecimento*, a saber, um momento natural, nem a política. Dá-se uma divisão de massas que se constituem de passagem, cuja formação todavia é arbitrária e não possui *uma* única organização".[12] Em suma, a organização

[9] KHR p. 277.
[10] KHR. p. 276
[11] Marx conhece a noção de estamento (Stand), corrente na linguagem jurídica do século passado, antes de precisar sua noção de classe. Mas, isso feito, nunca poderia confundir o estamento medieval com a classe capitalista. Não distinguindo as análises descritivas dos sociólogos alemães da análise categoria marxista e não tendo acesso aos textos de Marx a não ser por intermédio de más traduções, muitos dentre nós levaram adiante uma discussão sobre o conceito marxista de classe social que é totalmente descabida.
[12] KHR. p. 284.

estamental dá lugar à mobilidade da organização classista, embora esta última ainda conserve no seu interior certos grupos, como a burocracia, que se mantêm fiéis aos princípios estamentais. Marx mostra ainda como a nova sociedade, onde o homem perdeu a posição que lhe era fixada pela forma de trabalho e por suas necessidades, está sempre a decompor-se em inúmeros estamentais passageiros, em classes de interesses privados e egoístas. Dessa maneira, seus membros somente adquirem uma dimensão universal e propriamente humana quando negam sua situação concreta e particular para alçarem-se à abstração da vida política; unicamente na abstração do estado moderno o homem demonstra sua universalidade específica. No entanto, prontos a formalização e o esvaziamento das relações humanas, os interesses particulares não mais se reconhecem nos interesses coletivos. "Nos estados modernos, como na filosofia do direito de Hegel, a realidade *consciente* e *verdadeira* dos *negócios universais* é *apenas formal*, ou ainda, *apenas o formal é o negócio universal efetivo*".[13] Substantivado o formal, diz Marx, não é pois estranhável que os negócios particulares sejam relegados a segundo plano, desaparecendo da consideração dos poderes estatais. Como constituem entretanto o motor da vida social, como na sociedade civil cada um vê apenas o seu, mais e mais a essência integral do homem se divide em partes que se desconhecem mutuamente, até a alienação alcançar seu limite máximo quando se resolverá de vez. Posto que o homem é a raiz de si mesmo, não se deve inscrever a alienação em sua própria essência, fazer da condição humana uma tragédia, como pensam os autores religiosos. Muito ao contrário, é imprescindível destruir todas as situações sociais em que o homem se avilta, é imperioso vencer os obstáculos opostos à realização de sua universalidade primitiva.[14] Se em 1843 Marx ainda fala na democracia onde o homem teria ocasião de realizar cabalmente sua essência genérica, um ano depois já se reporta explicitamente ao proletariado como o ponto limite da alienação e, por conseguinte, o instrumento pelo qual se operará a reconciliação da forma e do conteúdo sociais. A possibilidade da emancipação alemã, afirma, reside: "na constituição de uma classe com *cadeias radicais*, uma classe da sociedade civil (burguesa) que não seja classe dessa sociedade, um estamento que seja a dissolução de todos os estamentos, uma esfera que possua um caráter universal graças aos seus sofrimentos universais e que

[13] KHR. p. 266.
[14] KHR. p..385.

não reivindique uma *justiça particular*, pois contra ela não se cometeu uma *injustiça particular*, mas a *injustiça simplesmente*, que não apenas reclame um título *histórico* mas um título *humano*, que não esteja apenas em oposição parcial às consequências do regime político alemão mas em oposição total a seus pressupostos, uma esfera que não se possa emancipar sem emancipar-se de todas as outras esferas da sociedade e, portanto, sem emancipar todas as outras, que numa palavra seja a *completa perdição* do homem e desse modo somente pela completa reconquista dele possa reconquistar a si própria. Essa dissolução da sociedade num estamento particular é o *proletariado*".[15]

Em que pese ao vigor desse último texto, é preciso atentar para o fato de que a revolução proletária surge como a negação da negação de um processo histórico cujos termos são determinados logicamente, ao invés de o serem por intermédio da investigação concreta da sucessão dos sistemas produtivos e, em particular, de uma análise do sistema capitalista que mostrasse como nele o proletariado se apresenta com a força inaudita de o superar e, ao mesmo tempo, graças à situação privilegiada dessa classe em relação a todas as outras, com a capacidade de alterar por completo as formas tradicionais da dinâmica social. Nesta altura de sua carreira científica, quando ainda desconhecia a especificidade da sociedade capitalista, quando ainda não tinha descoberto a categoria de mais-valia e esperava demonstrar ser o lucro proveniente da circulação de capitais, Marx a priori enquadra a totalidade da história num movimento ternário e a considera como um processo evolutivo que tem por princípio a comunidade primitiva, a sociedade civil como etapa intermediária de radicalização da alienação e o comunismo como terceiro momento a recuperar o universal originário num nível superior de concreção.[16] Além disso, o mesmo movimento ternário se repete no interior

[15] KHR. p. 390.
[16] "O conhecimento do papel histórico mundial do proletariado foi obtido de um modo puramente especulativo, graças à "inversão" das relações que Hegel fixara entre as múltiplas formas do "espírito objetivo"; a análise empírica segue esse conhecimento, como Heinrich Popitz mostrou claramente, ela não o precede." (*M. Friedrich*, *op. cit.* p. 81). Esse fato é sem dúvida de suma importância para a história das ideias políticas do século XIX e, em particular, para o estudo de como o nascimento e a compreensão de certas noções pressupõe o engajamento político. Daí não decorre todavia que sistema de Marx depende de análise puramente especulativa ou de uma valorização moral, anteriores ao seu desenvolvimento científico, como querem tantos autores modernos (Friedrich inclusive) pois desse modo estaríamos confundindo a origem da categoria com seu significado no interior do sistema,

do segundo termo. Marx inicia a história da sociedade civil pela separação do social e do político, encontrada na Antiguidade, o que pressupõe uma unidade anterior; de etapa em etapa atinge finalmente o ponto limite de alienação representado pela classe que perdeu todos os títulos humanos. Mas a completa perdição redundará na salvação absoluta e na inauguração da história propriamente dita. Dessa forma a revolução proletária haure sua necessidade e suas forças, não nas contradições particulares do sistema capitalista, mas nas contradições universais cada vez mais absolutas que nutrem a inquietação e a evolução da sociedade civil. O simples fundamenta o particular seguinte e prescreve sua orientação.

Se a teoria da revolução é portanto anterior à economia marxista somos levados a perguntar: a anterioridade é apenas temporal e ligada à evolução do pensamento de Marx, ou também é lógica, servindo pois como princípio da investigação científica? No primeiro caso caberia estudar qual é sua significação no interior do sistema acabado e quais as transformações por que necessariamente deve passar ao ser inserida em novo contexto. No segundo, seria preciso indagar do papel da metafísica na fundamentação da teoria econômica. Antes, porém, de responder a essa questão, capital para a compreensão da sociedade moderna, devemos tentar estabelecer o sentido e o alcance dessa lógica que pretende ser uma lógica do objeto. No entanto, convém iniciar nossa investigação por um apanhado geral das ideias econômicas do jovem Marx, pois nos oferecerá ocasião de assistir ao fundamento de seus preceitos epistemológicos.

2. Sociedade civil e propriedade privada

Definida a economia clássica como a ciência da sociedade civil torna-se fácil a Marx dar prosseguimento à crítica dessa ciência, iniciada por Engels no seu famoso artigo publicado nos Anais Franco-Alemães e, destarte, compreender finalmente por que as relações econômicas estão

inteiramente determinado por suas vinculações lógicas (Cf. Cap. III, nota 77). Não há duvida de que Marx se aliou ao proletariado antes de elaborar por completo a categoria de proletariado que depende de uma exata compreensão da natureza do capital e da força de trabalho. Do ponto de vista científico é isto o importante: determinar o significado lógico do conceito e sua capacidade de explicar os movimentos da história presente. É óbvio que tudo o que Marx diz a respeito do proletariado nos textos de juventude deve passar pela critica do sistema acabado antes de ser submetido à crítica dos acontecimentos atuais.

arraigadas nas relações de propriedade. Como indivíduos as pessoas se defrontam economicamente, cada um fazendo valer seus direitos privativos diante de seus associados e concorrentes. É condição *sine qua non* da troca, por exemplo, o vendedor e o comprador possuírem de fato e de direito os objetos a serem permutados, de modo que no fundo a propriedade privada alicerça e possibilita esse tipo de comportamento. No entanto, diz Engels,[17] nunca os economistas clássicos chegaram a um claro entendimento desse pressuposto, nunca o tematizaram e arguiram de sua validade, porquanto a propriedade privada constitui axioma oculto e indiscutível de suas doutrinas. Isso contudo não quer dizer que não tivessem chegado a uma compreensão parcial do problema. Depois de Adam Smith, o maior revolucionário da economia política,[18] a riqueza social, até aquele momento em geral identificada ao acúmulo de materiais preciosos, passa a ser concebida em termos do trabalho social incorporado na mercadoria. Veremos no próximo capítulo que o trabalho alienado, produtor de mercadoria, será tomado por Marx como a essência subjetiva da propriedade privada, isto é, parte consciente de um fenômeno concreto. "Compreende-se pois que somente a economia política (Nationalökonomie) que reconheceu o trabalho como seu princípio – Adam Smith – e portanto não mais reconhece a propriedade privada como um *estado* exterior ao homem, que essa economia política deva ser considerada tanto um produto da *energia* real e do *movimento* da propriedade privada (é um movimento autônomo que se tornou para si na consciência, é a indústria moderna como sujeito (als selbst), como produto da *indústria* moderna, que por sua vez acelera e enaltece a energia e o movimento dessa indústria, transformando-a numa força da consciência".[19]

Devemos pois examinar como o jovem Marx vê, de acordo com a tradição hegeliana, o desenvolvimento paralelo da economia política e de seu objeto. Para isso dispomos dos seguintes textos fundamentais: *Os Manuscritos de 1844*, a *Sagrada Família* e as interessantes notas que acompanham os extratos das leituras de economia feitas por Marx em Paris; em suma todos os escritos reunidos no terceiro volume da MEGA. No

[17] Engels*: Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie*, p.500, Cf. *Marx:* MEGA I/3, p. 449.
[18] Mais tarde William Petty ocupará o lugar de Smith nos textos de juventude, na qualidade de pai da economia clássica (K. I. p. 95, nota 32) e de um dos precursores da teoria da mais-valia (TM. I, p. 144).
[19] M. *a*, p. 120.

início do primeiro texto encontra-se uma referência expressa ao já citado artigo de Engels. A comparação de ambos nos mostra que a crítica de Marx continua a crítica de Engels, ampliando, de um lado, seu âmbito e emprestando-lhe, de outro, graças à análise aprofundada da noção de trabalho alienado, uma dimensão filosófica que a outra não possuía. Como nosso interesse é centrado no pensamento de Marx, não julgamos conveniente analisar as pequenas divergências encontradas, divergências aliás que não poderiam deixar de existir, pois cada um até então trabalhara isoladamente, Marx mergulhado na filosofia do direito, Engels ocupando-se de filosofia e de economia política. Ao contrário, cabe-nos marcar as convergências citando os textos paralelos a fim de mostrar que a dialética de Feuerbach está na base de ambos os trabalhos, do que aliás o próprio Marx dá testemunho, ao afirmar, no começo dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, ser Feuerbach o descobridor dos princípios de toda crítica positiva.[20] Certamente muitas das noções examinadas a seguir intrigarão todos aqueles que tenham algum conhecimento da economia marxista acabada; desse ponto de vista são na maioria das vezes totalmente incorretas. Não nos cabe porém apontar um a um todos os erros, já que é do interesse da filosofia apenas descobrir por detrás deles as concepções metodológicas que os possibilitaram. É preciso, no entanto, ter sempre presente que estamos expondo doutrinas anteriores ao sistema marxista tal como o entendemos hoje. O erro terá apenas uma função heurística.

O mercantilismo é a primeira escola estudada pelos dois autores. Para Engels essa doutrina, na medida em que enaltece as virtudes sociais do comércio, já implica em mistificar a natureza das relações comerciais que são a ladroeira legalizada. A economia política nasce da expansão do comércio e exprime a tentativa de legalizar o roubo que está na sua base.[21] Marx no entanto se preocupa muito mais em mostrar que os mercantilistas, ao fazer do acúmulo dos metais preciosos a fonte da riqueza social, emprestam-lhe uma exterioridade indevida, transformam-na numa natureza de cuja constituição o homem não participa.

Todos conhecemos o apreço que Marx tinha por Quesnay. Seu "tableau" lhe foi sempre modelo de análise formal, embora conservando o senso de realidade. No entanto, interessa-lhe agora verificar como os

[20] M. *a*, p. 43.
[21] Engels*: op. cit.* p. 499.

fisiocratas sucedem aos mercantilistas e preparam terreno para Adam Smith. "A fisiocracia é imediatamente a dissolução *econômico-política* da propriedade feudal mas é por isso mesmo, não menos imediatamente, sua *transformação econômico-política*, seu renascimento, que não mais fala uma linguagem feudal e sim econômica. Toda riqueza é reduzida à terra e à lavoura (agricultura). A terra não é ainda capital, mas já é um modo *particular* de sua existência que deve valer em e por sua particularidade natural; a terra porém é um *elemento*[22] natural e universal, enquanto o sistema mercantilista reconhece no *metal nobre* a existência da riqueza. O *objeto* da riqueza, sua matéria, alcançou destarte a mais alta universalidade dentro dos *limites da natureza* – enquanto como *natureza* é riqueza imediatamente objetiva. E agora a terra é *para o homem* só por intermédio do trabalho, da agricultura. Desse modo, a essência subjetiva da riqueza se translada para o trabalho. Ao mesmo tempo porém a agricultura é o *único* trabalho *produtivo*. O trabalho, todavia, não é ainda concebido em sua universalidade e abstração, mas vinculado a um *elemento natural* particular *como sua matéria*, é por conseguinte apenas reconhecido como *modo de existência particular e determinado pela natureza.* Portanto, é apenas uma alienação *determinada* e *particular*, assim como seu produto é concebido apenas como uma riqueza determinada pertencendo mais à natureza do que ao próprio trabalho. A terra é considerada nesta altura ainda existência natural (Naturdasein) independente do homem e não capital, momento do próprio trabalho. Ao contrário, o trabalho é que aparece como *seu momento*. No entanto, se o fetichismo da velha riqueza externa, que existe apenas como objeto, reduz-se a um elemento natural muito simples e sua essência, ainda que parcialmente, já é reconhecida de modo especial em sua existência subjetiva, faz-se necessário um passo adiante onde a *essência universal* da riqueza é reconhecida, de modo que o *trabalho* é elevado a um *princípio* em seu completo caráter absoluto, isto é, a uma abstração. Contra a fisiocracia, demonstra-se que a *agricultura* em sentido econômico, a saber, no único legítimo, não se distingue de qualquer outra indústria; não é portanto um trabalho *determinado*, ligado a um elemento particular, uma exteriorização particular do trabalho, mas o *trabalho em geral* que constitui a *essência da riqueza*".[23] Julga-se dessa maneira a fisiocracia pela doutrina que a sucedeu, sendo a parcialidade de seu ponto de vista revelada pela

[22] No sentido hegeliano de reino.
[23] M. *a,* p. 122-3.

teoria mais geral de Smith, de modo que no texto referindo-se a Quesnay já encontramos as características essenciais do pensamento daquele, prezadas pelo jovem Marx. Em primeiro lugar, este é para ele o primeiro autor a fazer, ainda que equivocamente, o valor da mercadoria derivar do trabalho humano nela incorporado; a mercadoria vale pelas horas de trabalho dispensadas ha sua produção. Não se trata porém do trabalho diferenciado do marceneiro, do ferreiro, do engenheiro etc., mas do trabalho universal e homogêneo que a sociedade como tal precisa gastar na produção das mercadorias necessitadas, pois, no processo regular de troca, quando por exemplo uma estante é trocada por um tanto de barras de ferro, os trabalhos se equalizam, se homogeneízam, perdendo suas. características particulares, tornando-se enfim inteiramente abstratos. No entanto, do ponto de vista econômico, essa abstração é mais real do que o trabalho de cada um, pois determina se o esforço individual despendido encontra ou não equivalente no mercado. Em segundo lugar, graças a essa revolução no pensamento econômico, inicia-se um movimento de interiorização da riqueza que tem seu apogeu na teoria da renda de Ricardo. Com efeito, ao mostrar que o preço da terra se forma a partir das diferenças de lucro produzidas por um mesmo capital investido na lavoura, em virtude de ter sido aplicado em terras de fertilidade e localização desiguais, Ricardo demonstra que a propriedade individual da terra não se isola do trabalho e, por conseguinte, do movimento da economia política.[24] Nesse sentido a obra de Smith se compara à de Lutero; do mesmo modo que este último aboliu a religiosidade exterior católica, adoradora de fetiches, para não obstante converter a religiosidade na essência interior do homem, negando o padre para enterrá-lo no coração do crente, Smith acaba com "a riqueza situada fora do homem e dele independente..., supera sua *objetividade exterior privada de pensamento*, a fim de incorporar a propriedade privada[25] ao próprio homem, reconhecendo esse homem como sua essência: com esse fito, porém, o situa na determinação da propriedade privada, como Lutero o colocara na religião. Sob a *aparência* de um reconhecimento do homem, a economia política que tem o trabalho como princípio, nada mais é do que a negação consequente do homem, já que este não se situa mais numa tensão exterior com a essência exterior da propriedade privada mas tornou-se a

[24] M. *a*, p. 121.
[25] Como trabalho alienado.

essência tensa da propriedade privada".[26] Com Smith decidem-se então os destinos da economia clássica. Conhecida sua doutrina, deixa a riqueza de ser concebida nos termos de uma preciosidade mítica inscrita na própria coisa para consistir, ao contrário, no esforço social necessário à produção. Do ponto de vista econômico, desse momento em diante os objetos e a própria natureza perdem a autonomia e a independência da coisa em si: a natureza não é nada sem trabalho, sua existência só é para o homem na medida em que se integra na rede das relações sociais. Seria uma ilusão, entretanto, pensar que com isto a economia reconheceu como seu objeto o homem em sua plena autenticidade. Posto que nele só vê o proprietário, o possuidor de capital ou de seu trabalho como capital, a autonomia que lhe atribui, assim como sua liberdade diante das determinações locais e nacionais da propriedade, redundam num avanço ainda maior do processo de alienação, num agravamento do desencontro do homem consigo mesmo. Cada vez mais aumenta o cinismo de suas considerações,[27] a tal ponto que para Ricardo produto é tudo e o homem nada.[28] No cúmulo do descaramento, a existência da pessoa será considerada indiferente ou até mesmo perniciosa,[29] caso extravase as atividades puramente econômicas. Fora do *trabalhador* não há para a economia política reconhecimento da pessoa e o homem concreto é relegado aos cuidados do médico, do padre e do coveiro.[30] Esse cinismo progressivo, resultante paradoxal da coragem com que os economistas dão prosseguimento aos seus raciocínios sem atentar para a natureza dos princípios de onde decorrem, encontra não obstante fundamento real na situação contraditória da própria indústria. "Não só aumenta o *cinismo* relativo da economia política de Smith, passando por Say, até chegar a Ricardo, Mill etc., na medida em que as consequências da *indústria* se apresentam diante dos olhos desses últimos, de modo mais desenvolvido e contraditório, mas também positiva c conscientemente estes vão sempre além de seus predecessores na alienação contra o homem, pois sua ciência se desenvolve de forma mais consequente e mais verdadeira. Ao converterem em sujeito a propriedade privada em sua forma ativa, ao mesmo tempo fazem tanto do homem uma essência (Wesen) como do homem, como não ser (não essência: Unwesen), uma essência (Wesen), de

[26] M. *a*, p. 120.
[27] Engels: *op. cit.* p. 501; M. a, p. 113, 121.
[28] M. *a*, p. 77; MEGA, I/3 p. 516.
[29] M. *a*, p. 113.
[30] M. *a*, p. 46, 55, 113; MEGA, I/3, p. 514.

modo que a contradição da realidade corresponde perfeitamente à essência contraditória tomada como princípio. A *realidade* dilacerada da *indústria* confirma o próprio princípio *dilacerado em si mesmo*, muito longe de refutá-lo, pois seu princípio é o princípio dessa dilaceração".[31]

Marx muito prezou o livro de Proudhon, *O que é a propriedade?*, pelo fato dessa obra ter operado a crítica mais radical do princípio da propriedade" privada que a economia política comportava sem pôr em xeque seus fundamentos. Consiste portanto na crítica da propriedade que, permanecendo econômico-política, representa o limite máximo da revolução ideológica nascida de Adam Smith.[32] As divergências posteriores a separar os dois amigos, a crítica violenta da *Miséria da Filosofia* fizeram com que poucos tenham acentuado o papel relevante atribuído pelo próprio Marx à crítica proudhoniana da propriedade. Para analisá-la, não seguiremos então nem o caminho de Cornu que, de tanto acentuar o caráter pequeno-burguês dessa crítica, apontado mais tarde por Marx, desconsidera seus aspectos positivos, nem o daqueles que, numa justa reação, passaram até mesmo a negar a originalidade do pensamento marxista. Como mostraremos, embora tivesse em alta conta o trabalho corrosivo dos socialistas dos quais Proudhon foi durante algum tempo o corifeu, Marx sempre manteve muitas reservas contra suas teses principais. No caso de ambos, houve uma interseção de trajetórias. Marx chegou a Paris entusiasmado pela francofilia feuerbachiana. Ali encontrou Proudhon de quem foi amigo até de novo se separarem seus caminhos, um vindo a ser o líder da Primeira Internacional, o outro o defensor da propriedade de que fora na juventude inimigo virulento. Na medida em que progride em seus estudos econômicos, Marx vai-se dando conta da fragilidade teórica de Proudhon, posta ainda mais em evidência com a publicação da *Filosofia da Miséria*. Nesta altura, quando já entrevia os fundamentos gerais do que hoje consideramos o marxismo, como mais tarde ele próprio testemunha [33], investe com entusiasmo de noviço e tomado por seus novos argumentos contra o pobre livro de Proudhon, entusiasmo a que se somou certa dose de irritação, pois se considerava responsável pela sofisticação e pelo hegelianismo mal compreendido do outro.[34] Por mais que a polêmica tenha

[31] M. *a*, p. 121.
[32] HF. p. 32.
[33] KPÖ p. 10.
[34] Marx a Shwertzer, 24-janeiro-1865.

sido virulenta, Marx, entretanto, só veio a pôr em dúvida o gênio de seu adversário depois de ter este publicado a *Memória sobre o Impôsto*,[35] que todos reconhecem obra de nenhuma importância.

Para Marx, embora O *que é a propriedade?* seja "um manifesto científico do proletariado francês e tenha por isso um significado histórico muito diferente da elucubração literária de qualquer crítico crítico",[36] a análise da propriedade privada que leva adiante move-se ainda no terreno da economia política. No entanto Proudhon já descobre que, enquanto esta ciência mantiver o pressuposto da propriedade privada, não conseguirá eliminar as contradições que a viciam. Os economistas admitem, por exemplo, ser o salário determinado pelo livre acordo do operário e do patrão. Não obstante, logo em seguida são obrigados a confessar não ter o operário outra saída senão aceitar salário mais baixo possível, de modo que o livre contrato inicial se converte num simulacro de relações efetivas de força.[37] "Os próprios economistas (Nationalölkonomem) sentem às vezes essas contradições cujo desenvolvimento constitui o conteúdo principal de suas disputas mútuas. Na parte de que tomam consciência atacam a própria *propriedade privada* numa forma particular qualquer como a falsificadora do salário racional em si, isto é, na representação deles, o valor racional em si, o comércio racional em si".[38] Os economistas estão pois cientes das contradições onde seus princípios desembocam mas, em vez de retomá-los e indagar de sua validade, tentam descartar as contradições apelando para fatores estranhos a perturbar a racionalidade em si dos fenômenos. Assim é que Smith acusa os capitalistas, Destutt de Tracy, os cambistas, Ricardo, os proprietários de terra de manchar com seus privilégios a pureza do sistema. Cada um ataca um modo particular da propriedade privada, quer sob a forma da posse da terra, quer sob a forma do dinheiro, do capital etc. Nenhum porém chega a tocar o cerne da questão e a mostrar que o princípio da propriedade privada em geral está a viciar tanto os raciocínios corno a própria realidade econômica. Diante de tanta tergiversação, o mérito de Proudhon é "ter acabado com essa inconsciência. Levou a sério a *humana aparência (menschlischen Schein)* das relações econômico-políticas e lhes opôs rudemente sua *realidade desumana.* Forçou-as a ser na realidade o que

[35] *Ibidem*.
[36] HF. p.43
[37] HF. p.33
[38] HF. p.34

são na representação que possuem de si, ou melhor, a renunciar a essa representação e confessar sua desumanidade efetiva. E por isso configurou de maneira consequente não esta ou aquela forma de propriedade privada, corno têm feito os economistas de modo parcial, como a falsificadora das relações econômico-políticas, mas a mera propriedade privada em sua forma universal. Realizou então tudo o que a crítica da economia política de seu ponto de vista pode realizar".[39]

A primeira discussão radical dessa ciência não poderia deixar de partir da contradição mais gritante que o sistema instaurado pela propriedade privada apresenta: produz ao mesmo tempo a maior riqueza e a maior pobreza.[40] Essa contradição, todavia, ao contrário do pensamento da esquerda hegeliana, não é formada por dois termos cuja oposição se resolve no processo da ideia, de modo que riqueza e pobreza constituiriam momentos necessários da realidade presente. A tensão instalada entre os termos é de tal ordem que a riqueza ao manter-se cria um fator real, o proletariado. Esse é levado a superar sua situação e a suprimir tanto a riqueza enquanto propriedade privada como sua condição de proletário, dando origem dessa forma a um novo modo de relação social onde a contradição anterior carece de sentido.[41] Se a contradição não é pois originária, surge o problema de explicar sua origem: como nasceu a propriedade privada, que princípio a orientou desde o início? A esta pergunta Proudhon responde invocando, para escândalo de Edgar Bauer, o princípio da igualdade. É na agricultura que encontraremos a causa ocasional da propriedade privada. A fim de assegurar ao lavrador o fruto de seu trabalho e os meios necessários ao exercício de sua profissão, para precaver o fraco da prepotência do forte, foi mister, explica Proudhon numa elucubração tão a gosto do século passado, estabelecer uma demarcação permanente das terras. Apropria-se do solo para manter a igualdade necessária à segurança pública e ao mútuo entendimento dos homens. No entanto, o direito de cada um de conservar seu patrimônio, equitativo no início porque comum a todos, logo se converte em fonte de injustiça, já que, ao transformar-se em direito de alienar, de vender, de dar, de adquirir e de perder, promove a destruição da igualdade primitiva.[42] Edgar Bauer não vê como é possível a desigualdade

[39] HF. p.34
[40] HF. p. 35.
[41] HF. p. 37-38.
[42] Proudhon: *Textes Choisis*, p. 277-9.

surgir da igualdade, Marx retruca afirmando que, assim como Bruno Bauer e tantos outros alemães tinham a autoconsciência infinita como princípio de todas as coisas, Proudhon faz da igualdade o principio de seu contrário, isto é, da propriedade privada. Isso porque, na qualidade de francês, aquele autor só podia atracar-se com a alienação dominante em seu país: a alienação política. "É perfeitamente compreensível que a superação da alienação sempre ocorra a partir da forma de alienação que constituiu a força *dominante*; na Alemanha, esta é a autoconsciência, na França a igualdade, pois é a política; na Inglaterra, a necessidade (Bedürfnis) prática real e material que só se mede em si mesma".[43] Mas isso testemunha não só o caráter nacional dos princípios adotados como também a superioridade do francês sobre o alemão. "A autoconsciência é a igualdade do homem consigo mesmo no pensamento puro. A igualdade é a consciência de si mesmo do homem no elemento da praxis, isto é, a consciência que o homem tem por conseguinte de outro homem como seu igual e o comportamento de um homem em relação a outro homem como seu igual. A igualdade é a expressão francesa para a essencialidade humana, para a consciência genérica e o comportamento genérico do homem, para a identidade prática do homem com o homem, isto é, para a relação social ou humana do homem com o homem".[44] Não se trata, pois, apenas de denunciar o caráter nacional dos princípios, de mostrar ter a ideologia da igualdade desempenhado na França o mesmo papel de sapa que na Alemanha efetuou o apego à consciência de si, já que ambos os movimentos serviram à burguesia de alavanca para remover os privilégios feudais. Também não se trata unicamente de avaliar a profundidade de cada movimento, porquanto um se dá na periferia das ideias e não provoca outra revolução além da filosófica enquanto o outro redunda numa autêntica comoção social. Trata-se antes de tudo de apontar como cada princípio manifesta a universalidade inerente ao homem, em que pese a sua parcialidade ou a seu estiolamento nesta ou naquela parte; pois a essência genérica do homem está sempre a ressurgir numa forma qualquer de consciência ou de comportamento. Em suma, cada uma dessas alienações básicas testemunha, em virtude de sua universalidade principal e da particularidade resultante da comparação recíproca, a específica generalidade humana descoberta por Feuerbach. Se entendemos então por

[43] M. *a*, p. 148.
[44] HF. p. 40-41.

comunismo a apropriação (Aneignung) da essência humana em todas as suas direções,[45] a superação de todas as formas de alienação graças ao desabrochar das potencialidades inscritas naquela essência, poderemos compreender o alcance do reproche feito pelo jovem Marx ao socialismo de Proudhon. Não possuindo ainda o cabedal de conhecimentos de economia que lhe permitisse proceder a uma crítica interna da doutrina desse último, lança mão da antropologia de Feuerbach e antepõe a Proudhon uma outra concepção do homem. A pretensão desse autor de reencontrar a igualdade primitiva graças a uma distribuição equalitária dos valores produzidos – a famosa teoria do bônus de trabalho –, nada mais significaria do que generalizar as relações econômicas, postular a igualdade de proprietários, quando a tarefa é destruir a alienação da vida econômica em geral por intermédio da supressão de qualquer tipo de comunicação humana que tenha a propriedade privada como pressuposto. Na verdade, Proudhon tentara superar, assim como Moses Hess, a categoria de ter: à sua forma antiga e ultrapassada opõe a propriedade em sua função social que, não excluindo ninguém das vantagens do desenvolvimento social, se transforma no instrumento pelo qual cada pessoa confirma e realiza as forças de sua essência.[46] Adotar porém essa solução equivaleria a transformar a relação de troca entre dois proprietários na matriz das outras relações sociais, na fonte de todo, modo de sociabilidade, assim como no padrão de qualquer relacionamento do homem com a natureza. "Que Proudhon queira superar o não ter e a velha forma do ter é totalmente equivalente a querer superar tanto a relação prática e alienada do homem em relação à sua *essência objetiva* como a expressão *econômico-política* da autoalienação humana. No entanto, visto sua crítica da economia política estar ainda limitada pelos pressupostos dessa ciência, essa reapropriação do mundo objetivo permanece concebida sob a forma econômico-política da *posse*".[47] Na verdade, continua Marx, Proudhon não desenvolveu convenientemente essa concepção. "A ideia de 'posse *igual*' exprime em termos da economia política, e por isso ainda de forma alienada, que o *objeto* como *Ser para o homem*, como *Ser objetivo do homem*, é ao mesmo a *existência* (Dasein) *do homem para outro homem*, seu *relacionamento humano* a outro homem, o *comportamento social de homem a homem*. Proudhon supera *no interior* da

[45] M. *a*, p. 127, *b,* p. 91.
[46] HF. p. 44.
[47] HF. p.44.

alienação econômico-política a alienação econômico-política".[48] Assim sendo, essa ideologia igualitária é a expressão econômico-política da universalidade originária do homem tal como Feuerbach a formulou. O homem somente ganha objetividade na ação sobre o mundo que só é para o homem objetividade ao ser para outrem, de modo que a pessoa só se objetiva no relacionamento social. Posta como base essa matriz abstrata das relações humanas, torna-se então possível encontrar nas várias doutrinas ideológicas certos momentos que a exprimem de modo mais ou menos parcial, porquanto essa verdade do homem, por mais que se transfigure nas diversas zonas de alienação, está sempre a aflorar, a avocar nos comportamentos mais alienados e egoístas a universalidade a que ninguém se pode furtar. As categorias proudhonianas de igualdade e de posse nada mais exprimem além de uma sociabilidade primitiva, embora de modo parcial e incompleto, já que só- a revelam como extrapolação das relações econômicas atuais. Marx, porém, pretende ir mais a fundo, atingir e suprimir a relação alienada fundamental, fonte de todas as outras formas de alienação. De um lado temos a tentativa de encontrar o fundamento de uma nova organização social, abandonando as reformas parciais, de outro, contudo, a pressuposição de um ideal abstrato de homem que, carecendo da justificação devida, só pode convencer os corações bem formados pela crítica positiva. Assim sendo, o principal reproche lançado pelo jovem Marx no rosto de Proudhon resume-se no fato deste não ser feuerbachiano. Não esperaremos por muito tempo, todavia, para que a crítica encontre outros fundamentos e surja a *Miséria da Filosofia*.

Do mesmo ponto de vista abstrato faz-se a rápida e simpática crítica do comunismo utópico encontrada nos *Manuscritos Econômico-filosóficos*. Este movimento é considerado a expressão *positiva* da propriedade privada superada, ou melhor, da propriedade privada universalizada.[49] Trata-se de uma manifestação ideológica da classe oprimida a abolir a propriedade privada que a subjuga mas que, por não alcançar a exata compreensão da essência humana, imagina sua libertação somente possível quando todos se tornem proprietários. Tudo o que não pode vir a ser possuído igualmente por todos na forma da propriedade privada é radicalmente negado; desse modo, esse movimento social prescinde do talento e de qualquer forma de manifestação pessoal autêntica.[50] "A *posse* física imediata vale-lhe como fim

[48] HF. p. 44.
[49] M. *a*, 126; Marx a Ruge. Setembro-1843.
[50] M. *a*, p. 124.

único da vida e da existência; não supera a determinação do *trabalhador,* mas a estende a todos os homens".[51] Essa forma grosseira de comunismo, que nega em geral a personalidade do homem e a propriedade privada sob a capa da inveja e da avareza, não opera uma autêntica reapropriação, visto redundar na negação abstrata do mundo da cultura e da civilização, no retorno à simplicidade antinatural do pobre e na inanição desprovida de carecimentos. O segredo de polichinelo desse comunismo se patenteia no seu reclamo à comunidade das mulheres, à transformação dá mulher em objeto da volúpia comunal. O jovem Marx vê na forma de comércio sexual o indício do grau alcançado na humanização da natureza, pois, ao consistir na primeira relação natural do homem, fundamenta nossa relação com ela. Desse modo, mostra até onde a essência humana converteu-se em natureza do homem, até que ponto suas necessidades naturais se socializaram. Pretendendo fazer com que a mulher seja possuída por todos, o comunismo primário pensa o relacionamento do homem com a natureza nos moldes da posse, numa generalização inconsequente e indevida do tipo de relação social criada pela propriedade privada. Posto que não descobre o segredo dessa propriedade nem reconhece o caráter social das necessidades humanas, embora chegue ao cerne da questão social ao pretender abolir a propriedade privada, não está ainda em condições de administrar-lhe o remédio adequado.[52]

O fato de esse movimento não ter compreendido o alcance da revolução social que reclama torna-se ainda mais evidente quando o vemos tentar justificar-se na base de exemplos passados. Marx refere-se às teses muito comuns nessa época,[53] que, retomando a tradição crítica do bom selvagem do século XVIII, procuravam demonstrar a viabilidade do regime comunista citando exemplos de sociedades regidas por ele. O hegelianismo de Marx porém já o impede de aceitar esse tipo de prova. Em vez de se pôr diante da história e de se considerar como sua resultante, critica ele, "aquele comunismo imperfeito busca em algumas formas históricas isoladas que se opõem à propriedade privada uma prova *histórica,* uma prova para si no que existe, destacando pois momentos isolados do movimento (da história)

[51] M. *a*, p. 125.
[52] M. *a*, p. 126.
[53] Cf. as interessantes cartas de Engels sobre o progresso do socialismo e do comunismo na Europa, publicadas no "The New Moral World", e suas descrições das colônias comunistas da América, publicadas no "Deutsches Bürgerbuch", todas de 1845. Estamos convencidos de que até essa data Engels não fazia sérias restrições a essas ideias. W. II, p. 507 e segs; p. 521 e segs.

(Cabet, Villegardelle etc. montam-se nisso) para fixá-los como prova de sua legitimidade histórica; mas com isso apenas ele evidencia que a parte incomparavelmente maior desse movimento contradiz suas afirmações e que, ainda que tivesse existido alguma vez, por isso mesmo seu Ser *passado* (vergangnes Sein) contradiz a pretensão de ser *essencial* (Prätention des Wesens)".[54] Em resumo, o comunismo primário, forma ideológica revestida pelo movimento operário que não compreende sua missão histórica e, por isso mesmo, ideologia sempre à espreita de uma oportunidade para ressurgir, incorre no erro básico de ver no homem apenas aquilo que a propriedade privada desenvolveu; não se liberta pois de uma perspectiva exclusivamente econômica. Desse ponto de vista, Proudhon, Fourier, St. Simon e tantos outros são igualmente censuráveis, pois não percebem que a reapropriação da essência humana só se dará através da criação de uma forma de organização social inteiramente nova e sem precedente, graças à supressão, de toda forma de sociabilidade tendo por base a propriedade privada; esse é o único meio pelo qual as potencialidades inscritas na essência humana encontrarão pleno desenvolvimento.

Com isso chegamos ao fim da breve história das doutrinas econômicas, esboçada por Marx nos Manuscritos de 1844. Assistimos ao curso da consciência correndo paralelo ao da realidade. A economia política surge, com efeito, como a tomada de consciência das relações comerciais. No seu inicio, os mercantilistas imaginam consistir a riqueza no acúmulo de metais preciosos. Smith destrói essa ilusão e mostra que se resume no trabalho social acumulado. Pouco a pouco a riqueza se interioriza num aparente reconhecimento da universalidade do homem, mas, de fato, esse movimento redunda em completar a alienação e o desencontro do homem consigo mesmo, pois o trabalho subjetivo suposto como fonte da riqueza social exprime apenas uma forma espúria da objetivação humana: o trabalho lucrativo. No entanto, paulatinamente a economia política vai tomando consciência do movimento de alienação, quanto mais ele se aproxima de seu ponto máximo, conforme se desintegra a vida social por causa do comércio e da indústria. Como expressão ideológica do proletariado, única classe que por sua situação excepcional é capaz de subverter a atual organização da sociedade civil, surge por fim o comunismo que se propõe a retomar a sociabilidade primitiva, não obstante ainda procure universalizar a relação

[54] M. *a,* p. 127-8.

alienada de posse. Seu erro porém era inevitável. Se o caminho da desalienação segue o curso inverso da alienação,[55] era preciso passar pela generalização indevida dos fundamentos viciados da forma atual de sociedade para compreender-se enfim a necessidade de sua total erradicação. Não nos cabe discutir a validade dessa visão histórica da economia política, mas somente notar, de um lado, que Marx se coloca desde já no final de um determinado movimento ideológico como sua verdade e, de outro, que não atribui grande importância a Ricardo, como fará em seguida. Mesmo depois de ter lido minuciosamente *Os Princípios da Economia Política e do Imposto*, como comprova o extrato de 1844, mantém uma atitude muito adversa a esse autor que é preterido em proveito de Smith. Nos *Manuscritos Econômico-filosóficos*, por exemplo, não desenvolve a teoria ricardiana da renda, base de sua doutrina posterior, e até mesmo registra com certa condescendência, no extrato citado, as objeções de Say.[56] Recusa-se, além disso, a calcular "o preço natural do trabalhador" na base do custo de sua subsistência, cálculo que, como sabemos, será um dos fundamentos da teoria da mais-valia. Procedendo dessa maneira, diz ele, reduziríamos o trabalhador a uma abstração e esqueceríamos o valor de suas faculdades intelectuais.[57] Tocamos no ponto nevrálgico da divergência, porquanto a objeção visa principalmente o tipo de abstração admitido pela economia clássica e levado às últimas consequências por Ricardo. A economia política para dar às suas leis maior consistência e determinabilidade deve supor a realidade como acidental e a abstração como real,[58] toma como realidade certas abstrações da vida comercial e industrial enquanto o correto seria tomar o homem de uma só vez em sua totalidade. Assim sendo, Marx não admite por exemplo que se abstraia a concorrência na explicação do preço e do valor, pois isso equivaleria a retirar o produto de seu meio natural: o comércio.[59] Em outros termos, a ciência do homem há de tomá-lo de um só golpe como um todo, de maneira a elucidar pelo contraste os fracionamentos e as alienações provocados pela vida moderna. Em suma, não há constituição do concreto a partir das abstrações que o atual modo de produção projetou como fundamentais.

[55] M. *a*, p. 124.
[56] MEGA, I/3, p. 502.
[57] MEGA, I/3, p. 504-5.
[58] MEGA, I/3, p. 502.
[59] MEGA, I/3, p. 493, 503, 556-7.

3. Aspectos da teoria econômica

Exporemos neste parágrafo alguns conceitos econômicos discutidos pelo jovem Marx. Não nos propomos reconstruir o que teria sido seu primeiro sistema. Nem mesmo acreditamos terem suas ideias iniciais chegado a constituir um todo coerente. Além do mais, como examinaremos manuscritos não preparados para publicação, nada nos garante que as opiniões expressas muitas vezes não fossem apenas notas a serem discutidas. Quem não anotou num manuscrito trechos a fim de examiná-los ou até mesmo refutá-los mais tarde? Como nos propomos, porém, apenas estabelecer os princípios da primeira crítica de Marx à economia política e o estatuto ontológico que atribui aos fenômenos econômicos, basta-nos o exame de alguns exemplos.

"O salário é determinado através da luta inimiga entre o capitalista e o trabalhador" [60]. Considerando todas as vantagens de que goza o primeiro: possibilidade de subsistir sem trabalho, favorecimento da justiça etc., a vitória não poderia escapar-lhe. De outra parte, sendo-lhe o emprego questão de vida e morte, o operário está sempre prestes a fazer qualquer sacrifício para obtê-lo, de modo que entre os trabalhadores nasce uma concorrência fatal a obrigá-los a aceitar como salário o mínimo imprescindível à subsistência e à renovação física da classe. Verificamos então quanto lhes é funesta a separação entre o capital, a renda e o trabalho, sempre a ameaçar-lhes a existência física, enquanto do lado do capitalista só há perigo para sua propriedade e o *status* correspondente. O trabalhador converte-se por isso num mero objeto, numa mercadoria como outra qualquer, cuja produção passa a ser regulada pela lei da oferta e da procura[61]. Se a oferta ultrapassa de muito a procura, uma parte da classe operária se vê lançada na penúria e na morte por inanição. Pobre de quem só existe como e para o capital, exclama Marx,[62] deixando-nos a impressão de pensar às vezes o salário como o capital do trabalhador.

Outra desvantagem para o operário advém da gravitação do preço do mercado em torno do preço natural.[63] Se a oferta for superior à procura,

[60] M. *a*, p. 45.
[61] M. *a*, p. 46; Engels, *op. cit.* p. 524.
[62] M. *a*, p. 112-3.
[63] M. *a*, p. 46-7.

todas as partes integrantes de seu valor real serão remuneradas abaixo de seu preço legítimo. Não lhe é esta uma situação adversa? Marx não indica nos Manuscritos em que sentido toma "preço natural" e "preço de mercado". Já na *Sagrada Família,* contudo, encontramos uma passagem sobre o valor que, dado o uso impreciso das palavras "preço" e "valor" nos primeiros escritos, pode ser computada no exame de nossa questão. "No início o valor é determinado racionalmente, ao menos na aparência, pelos custos de produção da coisa e por sua utilidade social. Mais tarde fica patente ser o valor uma determinação puramente acidental que não precisa manter relação alguma nem com o custo de produção nem com a utilidade social".[64] Um trecho do comentário a Ricardo vem por fim complementar a teoria do valor que estamos a reconstruir. Smith e Ricardo determinam o preço natural pelo custo de produção, incluindo um lucro equitativo, antes de o produto alcançar o mercado. Depois de denunciar essa abstração da concorrência, Marx reproduz o comentário de Say: já que não existe senão o preço corrente da economia política, o trabalho, o capital e a terra não se incorporam ao valor do produto numa taxa fixa, mas exclusivamente segundo as variações acidentais das leis da oferta e da procura; como além disso Smith admite um preço natural, coloca-se no mínimo a questão: que papel têm aqueles três elementos no custo de produção? "Esta questão, continua Marx, possui ainda um sentido além da propriedade privada, os custos dc produção são o *prix naturel.* Assim, por exemplo, na *Comunauté é* possível perguntar-se: esta terra produzirá este ou aquele produto? Paga a coisa o trabalho e o capital empregados? Por isso, a economia não se (ocupa) senão do preço corrente, a coisa não é mais considerada em relação a seus custos de produção, e esses em relação ao homem, mas toda a produção é considerada em relação ao tráfico".[65] No princípio, portanto, o valor é constituído racionalmente pelo trabalho dispendido pela comunidade, sendo a expressão do custo de produção visto através da utilidade social. Como o mercado e a troca foram intencionalmente postos de lado, o modo pelo qual a sociedade reconhece que nada gastou em vão permanece um mistério indevassável. Ao penetrar porém nas relações comerciais, o valor perde sua legitimidade natural e racional para dar lugar a um preço de

[64] Hf. p. 33.
[65] MEGA, I/3, p. 502.

mercado ou valor de troca que destrói a substância comunitária primitiva.[66] Esta é aliás a definição proposta por Engels como a única maneira possível de conciliar os ingleses com Say, os primeiros a derivar o valor dos custos, o segundo da utilidade social. Depois de ter mostrado como a relação dos custos de produção à utilidade social é viciada pelo comércio a transformá-la na relação dos custos de produção à concorrência, em outras palavras, como o valor real se converte no valor de troca, Engels declara que os economistas, em virtude de se contentarem com as aparências empíricas, não vão além das relações de mercado; desse modo, em vez de mostrarem como o ilusório nasce das determinações do real, tentam abstrair do mero fenômeno as leis causais, numa autêntica subversão da ordem natural da explicação científica. "No fundo a diferença entre valor real e valor de troca responde a um fato, a saber, o valor de uma coisa é diferente do assim chamado equivalente que se dá por ela no comércio, isto é, este equivalente não é equivalente. O chamado equivalente é o *preço* da coisa e, se os economistas fossem honrados, deveriam empregar esta palavra para o 'valor comercial'. Devem contudo conservar alguns traços da aparência de o preço ainda vincular-se de algum modo ao valor, a fim de não trazerem totalmente à luz a imoralidade do comércio. É inteiramente correto e lei fundamental da propriedade privada o *preço* ser determinado pela mútua reação dos custos de produção e da concorrência. Essa é a primeira lei descoberta pelo economista e é puramente empírica. Dela ele abstrai então seu valor real, isto é, o preço, no momento em que a relação de concorrência se equilibra, quando se cobrem oferta e procura – pois naturalmente restam os custos de produção e a isto chamam os economistas valor real, embora nada mais seja que uma determinação cio preço. Na economia tudo aparece então de cabeça para baixo, o valor, como origem e fonte do preço, é transformado numa dependência de seu próprio produto. Como é sabido, essa inversão consiste na essência da abstração, a respeito do que há de se confrontar Feuerbach".[67] Para determinar o valor autêntico devemos desta forma definir os componentes do custo de produção, deixando de lado as determinações empíricas dos preços das mercadorias acabadas. Não se explica como os fatores de produção se transformam em

[66] Auguste Cornu*: Karl Marx et Friedrich Engels, vol. III*, p. 108, sustenta que para o jovem Marx o valor seria determinado pela concorrência. Verificamos cuidadosamente as cinco referências feitas, mas nenhuma delas confirmou a sua tese.
[67] Engel*: Umrisse* ... p. 508.

valor nem como se evitaria o círculo vicioso, se o valor de uma coisa fosse determinado pelos valores de seus constituintes. É óbvio que o problema é apenas recuado caso se defina o valor da coisa pelos valores de tudo aquilo que participou de sua produção. A medida do valor não deve ser ela mesma um valor. No que respeita a essas ideias, expressamente, Marx se limita apenas a comentar que os economistas incluem dentre aqueles fatores além do tempo de trabalho e do valor da matéria-prima, a renda do solo, os juros e os lucros do capitalista, estes últimos três sendo postos de lado por Proudhon que deixa de levar em considerações a propriedade privada.[68] Neste sentido Engels é muito mais explícito. Depois de reduzir capital a trabalho, restam-lhe a terra e o trabalho; um elemento natural objetivo e outro humano subjetivo. De um modo geral, pondo à margem todos os vícios provenientes da propriedade privada que não constituem fontes de valor, esse provirá da utilidade ou da fertilidade naturais elaboradas pelo trabalho físico e intelectual do homem, isto é, o valor racional provém do conúbio da natureza com o homem inteligente.[69]

Se examinarmos o movimento da riqueza social torna-se ainda mais gritante a situação desfavorável da classe operária. É evidente, diz Marx, ser ela a que mais padece quando ocorre um empobrecimento geral. Suponhamos ao contrário que a riqueza aumente. Nessas condições cresce a concorrência entre os capitalistas, a procura dos operários ultrapassa a oferta, mas a elevação dos salários ocorrida, na medida em que os trabalhadores forem infectados pela ganância do capitalista, redunda na estafa progressiva, na renúncia à liberdade, na escravização a serviço da avareza. Na verdade, é benéfica para o proletariado a liquidação física e mental de uma parte de seus membros, pois alivia a concorrência brutal reinante entre eles. Mas não é um paradoxo que folgue uma classe à custa do sacrifício de urna de suas partes? Além disso, para que a sociedade se enriqueça, para que aumente seus capitais, faz-se mister: *1* – a acumulação do trabalho graças à exploração cada vez mais intensa do trabalhador, já que capital não é senão trabalho morto e conservado; *2* – favorecer o crescimento da produção, aumento da divisão do trabalho, o que provoca, de um lado, a progressiva sujeição do trabalhador ao trabalho em que se especializou, degradando-o então corporal e espiritualmente ao nível da

[68] HF. p. 51.
[69] Engels, *op. cit.* p. 508-9.

máquina, de outro, o acirramento da concorrência entre os operários, provocando a diminuição de seu preço; *3* – concentração dos capitais em monopólios e, por conseguinte, a ruína dos pequenos capitalistas, que passam a integrar a classe operária e vêm a competir então com seus antigos empregados na violenta luta pela subsistência. Para o proletariado de nada adiantou portanto o enriquecimento social, visto conhecer somente a face do cansaço, da morte prematura, do embrutecimento espiritual, da concorrência selvagem de um contra todos ou de cada um contra a máquina, sempre prestes a substituir, com todas as vantagens para o inimigo, seu labor fatigado. Nem mesmo o mais alto nível de riqueza social melhora-lhe as condições. Suponhamos que esse estágio tão almejado pelos economistas venha a realizar-se. O salário e a taxa de lucro serão tão baixos que, de uma parte, a concorrência entre os operários chega ao paroxismo, reduzindo-se assim os salários ao mínimo imprescindível, de outro, já que o capitalista perde o incentivo para investir, estaciona-se completamente o ritmo da produção. Em suma, miséria progressiva no caso de empobrecimento social, miséria completa, no de enriquecimento, miséria estacionária no estado de mais alta perfeição. Mas qual é o sentido dessa perfeição tão louvada pelos economistas que conduz grande parte do povo à perdição?[70]

Os comentários de Marx relativos ao capital são quase todos inspirados no livro de Adam Smith. No que respeita à sua natureza, afirma, fez-se um acordo quase unânime: capital nada mais é além de trabalho social acumulado. Como reserva de energia humana cristalizada, em vez de prestar serviços a toda sociedade, pertence a um só grupo que o manipula a seu bel-prazer. E posto que não é riqueza estática do tesouro dos contos infantis, fonte inesgotável a auxiliar heróis, príncipes e ladrões, o trabalho morto amealhado é concomitantemente principio de novo amontoamento. Capital é riqueza a gerar riqueza, trabalho roubado a roubar trabalho e que não seca como os poços do deserto. É poder de governar trabalho alheio, de dirigi-lo para esta ou aquela direção, não porque o capitalista nasceu com capacidade de liderança mas simplesmente por possuir título de propriedade. Esse mero título, garantido pelo direito positivo, basta para que a prole do capital pertença a seu dono e assim indefinidamente. Não se argumente que o fruto do capital é o salário do capitalista, pois este se diferencia completamente do lucro. Em primeiro lugar, porque o lucro é inteiramente

[70] M. *a*, p. 48 a 50.

determinado pelo valor do capital investido e não pelo labor do capitalista. A direção e a vigilância de capitais diferentes podem exigir o mesmo trabalho, mas os lucros são relativos ao volume das inversões, conforme uma taxa de lucro socialmente determinada. Em segundo lugar, a existência de capitalistas ociosos a viver de rendas comprova que o lucro nada tem a ver com o trabalho efetuado. Para o capitalista todo o interesse se concentra então na taxa de lucros. Como esta se determina? Em virtude das constantes alterações dos preços das mercadorias, das diferenças de sorte dos capitalistas e de seus clientes, assim como de tantas outras mil contingências a que se expõem as mercadorias durante o transporte e a armazenagem, tem lugar uma variação constante dos lucros. Podemos entretanto ter ideia da taxa de lucro se considerarmos a taxa de juros, pois ninguém tomaria emprestado a juros altos se não esperasse ganhar muito mais. A proporção que a taxa de juros habituais deve manter com a taxa de lucros líquidos varia necessariamente com a alta ou a baixa dos lucros, declara Marx, em oposição flagrante ao exposto mais tarde em *O Capital,* quando a relação entre ambas as taxas não mais há de variar no mesmo sentido, tudo dependendo do momento em que tomarmos o ciclo econômico. Mas como explicar que o lucro sempre guarda uma relação com o capital investido? Simplesmente pelo fato de que o capitalista não investiria se não fosse movido pela ambição de lucro imediato e não aumentaria o volume de emprego nem o estoque de matérias-primas (os dois princípios donde o lucro é extraído) se não houvesse perspectivas de aumentar seu ganho. Quais são as maneiras de aumentar a taxa de lucro? Há dois limites intransponíveis: o mínimo, representado pelo ponto pouco acima daquele onde o ganho compensa as perdas fortuitas que está sujeita toda inversão; o máximo, quando o salário for reduzido o mais possível e anulada a renda paga pelo capitalista ao dono da terra. Dentro desses limites, além de explorar as vantagens de uma concorrência mais fraca, pode ainda por meios honestos manter o preço de mercado acima do preço natural: *1* – graças ao segredo comercial, quando por exemplo aproveita-se da distância entre ele e os produtores para ultrapassar o preço natural; *2* – graças ao segredo industrial, quando então lhe é possível vender com maior lucro do que seus concorrentes, ainda utilizando meios de produção obsoletos (Marx se pergunta nesta altura se não é imoral esse segredo); *3* – graças a uma procura efetiva superior à oferta como no caso, por exemplo, de vinhos de alta qualidade cuja produção não pode satisfazer a demanda. Além disso, Marx aponta uma série de causas fortuitas a favorecerem o lucro, como a

aquisição de novas colônias etc. Por fim, na medida em que aumenta a divisão do trabalho cresce a participação desse trabalho no produto final e, como não é o assalariado que tira vantagens disso, está o capitalista a lucrar duplamente, de um lado, com o aumento da produção provocada pela divisão do trabalho, de outro, com as melhorias incorporadas pelo trabalho ao produto, pois quanto mais o homem participa do aprimoramento do produto natural maior é o lucro do capital, isto é, do trabalho morto.[71]

4. Primeiras vicissitudes da "crítica positiva"

Não nos cabe esmiuçar os erros e as imprecisões que o próprio Marx apontaria no esboço de teoria econômica acima exposto. Até a leitura de um manual marxista de economia política poria em relevo a enorme distância existente entre essas figuras flácidas e imprecisas, entremeadas de reflexões morais, muito mais próximas da economia clássica do que do marxismo adulto, e o nítido desenho das categorias econômicas traçado na obra de maturidade. A tarefa que se nos impõe, ao contrário, é compreender o modo de objetividade que o jovem Marx empresta à realidade econômica e desta forma chegar ao princípio básico de sua crítica, o que nos possibilitará, ao mesmo tempo, uma rápida avaliação dos resultados obtidos.

Desde logo nos intriga a pluralidade de dimensões conferida ao fenômeno econômico. Às vezes possui a impenetrabilidade da coisa opaca, é mero fato na acepção natural do termo, a antepor-se a nós. Outras vezes consiste num comportamento caprichoso, dando a impressão de que tudo depende do arbítrio do capitalista a decidir dos destinos do emprego, da expansão ou retração de seus empreendimentos. Noutras, ainda, o fenômeno surge na dinâmica de um processo ou na quase realidade do reflexo que imediatamente se reporta a uma origem distante e traída. Não há dúvida, a realidade econômica moderna apresenta-se sob todos esses aspectos. É estranhável porém que nenhum deles conquiste a realidade originária de onde todos os outros dependeriam de modo mais ou menos indireto. Isso por que ã própria dimensão da vida econômica o jovem Marx não confere qualquer legitimidade inquestionável. Não se interessa por mostrar a existência do fato econômico como proveniente da mineralização de relações *que também seriam socioeconômicas*, pois todo seu esforço se

[71] M. *a*, p. 62 a 66.

concentrou em pôr a totalidade da vida econômica entre parênteses, em descartar sua objetividade postiça em proveito do mimem da sociabilidade primitiva. A objetividade dada, se não deixa de destruir e atrofiar operários e capitalistas, contudo está sempre prestes a apagar-se diante do clarão da essência humana que desponta, a reencontrar sua universalidade todas as vezes que esta for capaz de irromper pela crosta da alienação. A realidade econômica não possui, desse modo, valor em si mesma, não existe de per si, mas é apenas a emanação viciada da sociabilidade primitiva, de uma substância social que se situa muito além do mundo do comércio e da indústria. Da mesma forma, suas leis não exprimem a racionalidade do que existe mas unicamente a constância do acidental. "Na economia política a lei determina-se pelo seu contrário, a privação da lei (Gesetzlosigkeit). A verdadeira lei da economia política é o *acaso*, de cujo movimento nós, os cientistas, fixamos arbitrariamente alguns momentos na forma de lei".[72] Diante da eclosão da economia política, Marx teve um gesto de retrocesso. Tratou de restringir o âmbito do determinismo instaurado pela nova ciência, lançando mão para isso do ideal de humanidade abstrata, que nutria as especulações sociais do século XVIII e tinha em Feuerbach seu representante mais avançado. Desclassificada a realidade econômica em proveito de um número que o fenômeno nem mesmo ajuda a compreender, o econômico só se torna inteligível se for reportado à matriz de todo o humano, numa crítica que, como diz Engels, deve partir "de uma base universal puramente humana"[73] e não dos fatos constatáveis.

De chofre, porém, a crítica do jovem Marx cai sob a objeção que a *Miséria da Filosofia* levanta contra Proudhon e, em geral, contra o emprego da metafísica em economia: "Em outras palavras, porque a igualdade é o ideal do Sr. Proudhon, ele imagina que a divisão do trabalho, o crédito, a oficina, enfim que todas essas relações econômicas não foram inventadas senão em proveito da igualdade, acabando contudo por se virar contra ela ... Toda nova categoria é uma hipótese do gênio social para eliminar a desigualdade engendrada pela hipótese precedente. Em suma, a igualdade é a *intenção primitiva,* a tendência mística, o fim *providencial* que o gênio social tem constantemente diante dos olhos ao girar nos círculos das contradições econômicas".[74] Feita a troca da "igualdade" por "essência

[72] MEGA, I/3, p. 531.
[73] Engels, *op. cit.* p. 502.
[74] MF. p. 95.

genérica do homem", por "Gattungswesen", teremos, *mutatis mutandis* a sociabilidade natural e mística de Feuerbach, espreitando todos os momentos oportunos para denunciar as relações econômicas como negação e decomposição desta essência imutável.

Se compararmos a oposição entre valor e preço, cujo movimento *O Capital* estuda, e a oposição entre preço natural e preço de mercado, compreenderemos ainda melhor o alcance desse reparo. No primeiro volume dessa obra o preço aparece como a expressão monetária do valor, é sabido porém que, no terceiro, em virtude de uma série de fatores que passam progressivamente a perturbar a realização do valor, o preço deixa de traduzir de imediato o trabalho abstrato socialmente necessário incorporado à mercadoria. Ao aproximar-se a análise da realidade cotidiana, ao refinar-se portanto a trama da teoria com introdução de novas travações cotidiana, distancia-se o preço do valor, deixa o símbolo comercial de exprimir a realidade da produção até não mais possuir em si mesmo nada a manifestar *imediatamente sua primeira origem.* Não é possível, se permanecemos atentos exclusivamente ao aspecto empírico do fenômeno, constatar a validade da lei do valor trabalho; no entanto somente ela empresta ao sensível que a nega a única forma possível de inteligibilidade. Por isso os economistas, aferrados às aparências empíricas, nunca compreenderão a necessidade das leis constatadas, tudo percebendo de ponta-cabeça.[75] Essa teoria difere radicalmente da que acabamos de expor. Embora ambas mantenham a importante inversão a operar entre o fenômeno e seu princípio, exemplo de como o marxismo desde muito cedo afasta-se do fenomenismo e dos métodos indutivos, devemos salientar que, na doutrina definitiva, preço e valor definem-se no interior das relações econômicas, enquanto nos primeiros escritos o preço natural, em vez de ser determinado no interior do sistema capitalista, ou melhor, do sistema do trabalho alienado, exprime o trabalho em geral mais humano e mais comunitário, que seria empregado pelo homem genérico na produção dos objetos de sua necessidade. Dessa forma, Marx adota o ponto de vista clássico e não atribui à produção propriamente dita qualquer historicidade. Em outras palavras, enquanto a contradição entre valor e preço é característica do sistema capitalista, o preço natural independe de qualquer modo de produção, provém de uma atividade atemporal que funda por sua vez toda a

[75] Cf. Jean Claude Michaud: *Teoria e storia del "Capitale" di Marx*, cap. II.

história. Trata-se aqui de opor um fato econômico já constituído (preço de mercado) a outro imaginado (preço natural) que somente alcançaria plena objetividade se os homens se libertassem de suas alienações. Mais tarde, desaparecendo essa contradição entre substância social e sistema viciado, o valor adquire, ao contrário, um modo de realidade superior ao preço, porquanto o funda e o explica, embora se constate na aparência dos processos cotidianos. A análise vai então do fundamento à aparência, do abstrato ao concreto, e percorre todos os passos necessários à elucidação e à crítica da aparência. Em compensação, na teoria primitiva, o preço de mercado é uma mera perversão do preço natural operada arbitrariamente pelo comércio, cujo fito é a ladroeira sistemática, de modo a não haver dedução de um a partir do outro, pois o termo posterior não guarda relação íntima com o ponto em torno do qual inexplicavelmente gravita, nada mais sendo além de uma determinação arbitrária e acidental da concorrência. Aceitos esses princípios epistemológicos, a tarefa é revelar o segredo do fenômeno pervertido, jogar toda a realidade aparente para o lado da antropologia fundante. Como em Feuerbach, não haverá necessidade da dedução sistemática dos conceitos mas apenas a tradução da linguagem da aparência e da alienação para linguagem da essência.

A desclassificação da realidade econômica resulta naturalmente na desvalorização dos mecanismos descobertos pelos economistas. Situando-se fora da economia, recusa-se por exemplo a pensar em termos da demanda efetiva. Se na verdade, de uma perspectiva moral é censurável que uma população morra de fome enquanto sua vizinha padece de abundância, do ponto de vista econômico a necessidade da primeira carece de validade até o momento em que possui os meios materiais para satisfazê-la. Marx, entretanto, pensa em termos absolutos como um idealista. De um átimo, a revolução proletária esperada para o dia seguinte[76] subverteria o determinismo econômico e instauraria o reino da abundância. Tudo se passa como se o aparecimento de uma nova *forma* de sociabilidade viesse resolver todos os problemas, de modo que a atenção se centra nela e deixa de cuidar das possibilidades concretas da revolução ou do modo de *organização* social

[76] Cf. as primeiras cartas de Marx e Engels, onde expressa conceito de exploração não ter o tempo suficiente para terminar o livro cujos trechos conhecemos pelo nome de *Manuscritos Econômico-filosóficos.* Felizmente para a filosofia e para a ciência e infelizmente, talvez, para a humanidade, a ironia da sorte concedeu-lhes, a Marx e a Engels, muito tempo para escrever a obra imensa que conhecemos.

cujos mecanismos viriam instalar a riqueza no mundo e mantê-la para todos. Além do mais, por motivos exclusivamente ideológicos, Marx chega a negar até mesmo o princípio dos raciocínios econômicos: que as trocas se façam por seus equivalentes. Com o intuito de denunciar a exploração capitalista, imagina que o lucro provenha do processo de circulação. Daí acusar o comércio de ser puro roubo. Mas se há furto em cada transação comercial, todos furtam a todos, perde-se a especificidade da exploração do capitalista em relação ao trabalhador, de sorte que a situação miserável deste último só poderá provir das desvantagens de sua posição social. Ora, tomando direção totalmente contrária, o conceito de mais-valia pressuporá a validade e até mesmo a extensão do princípio da equivalência das trocas. Marx, com efeito, supõe que a força de trabalho encontrada no mercado seja paga pelo seu valor, segundo o trabalho abstrato socialmente necessário à sua manutenção e reprodução. No entanto, ao sair da circulação para a produção e ao efetuar-se, a força comprada cria mais valor do que seu próprio valor. Se há portanto exploração da parte do capitalista é porque a equivalência tem cabimento até mesmo na troca de produtos entre operário e capitalista, isto é, na esfera da produção. O fundamento dessa extensão onde se assenta o novo conceito de exploração nãoreside porém numa exigência abstrata de justiça, mas nas condições estipuladas pelo próprio capitalista em suas relações contratuais com os trabalhadores, pois essas têm como princípio que o salário retribui não apenas a força de trabalho mas tudo o que o operário traz para a produção da mercadoria. A contradição se instala, por conseguinte, entre as reais relações de igualdade ocorridas na compra e na venda da força de trabalho e as não menos reais relações de desigualdade na esfera da produção que são, contudo, tomadas pelo capitalista como iguais. Em suma, a contradição reside no próprio objeto social e não mais como o jovem Marx pretendia entre o objeto econômico e a essência humana abstrata. Quando esta deixar de comparecer como o fator mais precioso da análise, então o cinismo dos economistas que não descobrem o princípio moral sob a realidade aparente incorpora-se à própria coisa. “Certamente a linguagem de Ricardo é a mais cínica possível. Situar no mesmo plano as despesas de fabricação de chapéus e as despesas de manutenção do homem é transformar o homem em chapéu. Mas o cinismo está nas coisas e não nas palavras que exprimem as coisas”.[77]

[77] MF. p. 45.

No entanto, em que pese a tantas incorreções, é preciso salientar que da perspectiva da crítica marxista o esboço de teoria econômica exposto acima representa um esforço inegável de crítica do *status quo* e assim um progresso diante da pretensa neutralidade da economia clássica. Embora Marx situe a exploração incorretamente na esfera da circulação, já pretende elucidar as relações de propriedade pressupostas pela troca a partir da perspectiva do ato produtivo. Da crítica da economia política passamos para uma fenomenologia do trabalho.

CAPÍTULO III

A NEGATIVIDADE HISTÓRICA DO TRABALHO

Vimos o jovem Marx outorgar ao fenômeno econômico um estatuto ontológico passageiro. Momento histórico alienado, esse fenômeno há de ser suprimido quando o comunismo recuperar a integridade nativa do gênero humano, obviamente num plano superior de intensidade e objetividade, pois a alienação terá tido ao menos o mérito de realizar por vias indiretas as potencialidades humanas iniciais. Se a crítica da economia política e da realidade econômica é externa e se faz do ponto de vista da sociabilidade primitiva, isso não quer dizer entretanto que Marx se propusesse desde logo voltar as costas aos pressupostos dessa ciência e fixar-se além de suas fronteiras. Nos *Manuscritos Econômico-filosóficos* ele pretende ao contrário, tomar como ponto de partida os postulados da economia clássica e, aceitando sua linguagem e suas leis, dar por supostas a propriedade privada, a separação do trabalho, do capital e da terra, assim como tantas outras categorias com que labora essa disciplina. Graças o exame desses conceitos e de suas consequências, deveria apreender a contradição básica do mundo moderno que nem mesmo aquela ciência, com todas as suas tergiversações ideológicas, fora capaz de negar: o fato de o trabalhador transformar-se numa mercadoria de ínfimo valor, de o desenvolvimento da produção redundar na miséria do proletariado.[1] Somente após constatar a incapacidade da economia política em explicar a contradição fundamental é que mostraria como essa disciplina falhou em seus propósitos científicos precisamente porque não chegou a pôr em xeque o postulado da propriedade privada. Desse modo, todos os conceitos econômicos passariam pelo crivo da crítica positiva, a denunciar em todos eles. *1º*) – as deformações operadas pela noção de propriedade privada; *2º*) – o trabalho alienado como origem da propriedade privada e fundamento da alienação de todas as configurações sociais vinculadas a essa instituição. Com isso Marx pretende ir além do primeiro artigo econômico de Engels,[2]

[1] M. *a*, p. 96.
[2] Engels. *Umrisse* p. 499.

autor que ainda não conhecia pessoalmente embora o tivesse em grande estima. Foi sem dúvida essa publicação, considerada genial mesmo depois de Marx ter elaborado o seu sistema, que lhe revelou o lado crítico da economia política. Se Engels se contentava com denunciar a propriedade privada como o postulado básico e inquestionável dessa ciência, ele haveria de deduzir essa noção de propriedade da noção de trabalho alienado. Seu intuito é dessa maneira *compreender* (begreifen) o sentido das categorias econômicas, em geral empregadas acriticamente[3] até aquele momento, encontrar uma chave que traduzisse a linguagem econômica numa linguagem verdadeiramente humana. Feito isso, tornar-se-iam inteligíveis tanto os conceitos da economia política como a realidade iluminada por eles, já que Marx acreditava ter encontrado a fonte de inteligibilidade da fragmentada trama das noções econômicas na medida em que encontrara a atividade produtora da própria vida social. O que Marx porém entende por trabalho alienado? Como se deduzem dessa as outras categorias? Essas são as questões de que nos devemos ocupar agora.

1. A negação da negação

A crítica se faz a partir de certos pressupostos. Embora se movesse no interior de sua problemática, embora aceitasse em termos gerais sua antropologia, Marx nunca aderiu totalmente a Feuerbach, jamais se conformando com a estoica resignação ensinada por essa filosofia. Já em 13 de março de 1843 escrevia a Ruge: "Para mim os aforismos de Feuerbach não estão certos num ponto, pois dão muita importância à natureza e pouca à política. São no entanto a única aliança que permitirá à filosofia atual transformar-se numa verdade". Desde o início sentia portanto a necessidade de ultrapassar os estéreis domínios da especulação filosófica e encontrar um meio de conferir ao pensamento um alcance prático, realizando no concreto a revolução que os filósofos se limitavam a pensar. Tal atitude deveria conduzi-lo à crítica da dialética feuerbachiana na medida em que ela desconsidera o lado inovador da *praxis* e do trabalho.

Feuerbach no final voltava a Espinosa e restringia o âmbito da negação tal como era compreendida por Hegel. Pretendendo partir do positivo, da essência humana na qualidade de conjunto de determinações

[3] M. *a*, p. 97, 110.

em si que se exteriorizam, chegava ao universo da religião e da filosofia, interpretado desde logo como o ser-outro do homem. Sua crítica se exercita então em mostrar a redução desse universo às próprias determinações humanas, de modo a provar que o ser-outro do homem é o próprio homem na sua alienação. Cumpre pois retomar em nós mesmos a projeção abstrata de nossa humanidade, voltar para o amor de nossa própria essência, em vez de permanecer adorando um Deus que nada mais é além do homem elevado ao absoluto. Em todo esse processo entretanto não se dá um enriquecimento efetivo nem mesmo, como acontecia em Hegel, a superação da unilateralidade das primeiras determinações. A passagem pela religião e pela filosofia só teria o mérito de conduzir-nos ao conhecimento da infinidade de nossa essência, propriedade que preexistia ao mesmo desenvolvimento histórico e que, em suma, poderia ser reconhecida desde o início se não tivéssemos privilegiado indevidamente as limitações psicológicas do eu egoísta. Em termos abstratos, o transpasso do ser-em-si para o ser-outro e deste para aquele não traz nada de novo, nem mesmo no que respeita ao conhecimento das limitações das primeiras determinações. Daí Feuerbach poder passar perfeitamente sem a negação da negação, limitando-se o movimento a oscilar entre o ser-em-si e o ser-outro sem qualquer criação, numa obscura monotonia de um Deus indiferente.

É nesse ponto preciso que incide a crítica do jovem Marx: "Feuerbach concebe a negação da negação *apenas* como a contradição da filosofia consigo mesma, como a filosofia que afirma a teologia (transcendência etc.) depois de a ter negado, depois de a ter afirmado em oposição a si mesma"; isto é, na qualidade de um movimento que se resolve nas esferas abstratas e indiferentes do pensamento e da intuição. Por esse motivo, "a posição ou a autoafirmação e a autoconfirmação que reside na negação da negação é concebida como uma posição que não está segura de si mesma e, por isso, está ligada a seu oposto, duvidando de si mesma e necessitando então de uma prova; a saber, não se prova a si mesma por meio de sua existência (Dasein). É enfim concebida como a posição que não se confessa e, por conseguinte, permanece em oposição direta e imediata com a posição sensível, certa e fundada sobre si mesmo".[4] Desse ponto de vista, a negação feuerbachiana, descrevendo apenas um processo encerrado no âmbito do conhecimento, não pode atingir a objetividade posta em si mesma, aquela

[4] M. *b*, p. 76.

realidade a ser obtida quando forem superadas as alienações da sociedade civil quando na terra for criada uma organização social capaz de revelar imediatamente sua intensa humanidade. No máximo, reflete o processo revolucionário de reconstrução concreta e sensível, ao apontar no pensamento a nostalgia da sensibilidade. "Feuerbach concebe ainda a negação da negação, o conceito concreto, como o pensamento que se ultrapassa a si mesmo no pensamento e que, como pensamento quer ser a natureza, a intuição que se transforma em pensamento e que é imediatamente como pensamento".[5] Se na verdade, a negação da negação, ou melhor, a revolução comunista não dispensa o auxílio da filosofia [6], é preciso convir que não se resume na regeneração do saber, por mais visceral e passional que ele seja.

O mesmo reproche de idealismo, de resolver no pensamento uma contradição real, Marx fará a Hegel. Reencontramos aqui a crítica à substancialização hegeliana dos predicados e a consequente necessidade de voltar ao substrato concreto e positivo. É de seu intento, entretanto, conservar o caráter inovador da negação hegeliana, reanimá-la com a força das armas, a fim de que o movimento dialético da história desemboque numa autêntica revolução. Como é possível porém retomar a negação da negação hegeliana sem cair na sua concepção de absoluto? Como reforçar o poder destruidor da dupla negação, fazer com que exprima uma criação mais profunda e mais concreta do que o processo hegeliano, inserido desde o início nos limites da mesma infinidade em si?

De Feuerbach, Marx guarda o ponto de partida. Ao fazer o inventário das contribuições desse filósofo para a melhor compreensão da dialética, salienta: *1*) – a prova de que a filosofia nada mais é do que a religião trazida para o pensamento, constituindo assim apenas uma forma da alienação humana; *2*) – fundação do verdadeiro materialismo e da ciência real, ao fazer das relações de homem a homem o princípio de qualquer teoria; *3*) – o fato de opor "à negação da negação que afirma ser o absolutamente positivo, o positivo a descansar sobre si mesmo e a fundar-se positivamente em si".[7] É possível porém partir da positividade absoluta e, por conseguinte, da natureza que se hierarquiza em gêneros e espécies, sem cair na concepção espinosana de substância e retirar assim da negação da negação

[5] M. *b,* p. 77.
[6] E. p. 391.
[7] M. *b,* p. 75.

toda propulsão inovadora? Como não reduzi-la a mera retomada da primeira negação, da determinação inicial? Se fizermos o processo dialético partir de determinações naturais, de negações existentes de per si, qual será a forma de superar a natureza a fim de que a dupla negação possa exprimir uma mudança real? O jovem Marx não responderá satisfatoriamente essas perguntas. Nossa tarefa se resume assim em acompanhá-lo em seus impasses, o que será feito neste e no capítulo final.

O desenvolvimento hegeliano da negação da negação aparece-lhe com duas faces, uma afirmativa, colocando a positividade do real, outra negativa, apreendendo o ato de autoconfirmação de todo ser, graças ao reconhecimento de que seu ser-outro nada mais é além da expansão de si mesmo. No entanto, nesse processo concreto, natural e vivo, nessa realidade profundamente histórica e criadora, Hegel vê apenas as condições lógicas mínimas, a expressão abstrata e especulativa.[8] Se todo conteúdo é esvaziado, se a vida se reduz a determinações intelectuais, deve ser na *Fenomenologia do Espírito* que a filosofia hegeliana encontra o seu nascedouro. Nela com efeito a dialética do concreto aparece para o espírito, de forma a que a exteriorização e alienação do ser configure apenas um momento da reflexão pura.[9] "Toda a *história da exteriorização* (*Entäusserungsgeschichte*) e toda *retomada* da alienação nada mais é por isso do que a *história da produção* do pensamento abstrato, isto é, absoluto, do pensamento lógico e especulativo".[10] Desse modo, ocorrendo a projeção da realidade viva nas formas abstratas do pensamento, a concretidade da história e suas dimensões se veem reduzidas a um confronto de conceitos. "A *alienação*, que constitui o verdadeiro interesse da exteriorização e superação dessa exteriorização e a oposição entre o *em si* e o *para si*, a *consciência* e a *autoconsciência*, o *sujeito* e o *objeto*, isto é, a oposição do pensamento abstrato e a realidade sensível ou a sensibilidade efetiva, no interior do próprio pensamento".[11]

Marx resume em oito itens o movimento hegeliano de superação do objeto pela consciência, movimento que traça o esquema formal a ser aplicado a todo processo de exteriorização e reinteriorização do ser:

[8] M. *b,* p. 76.
[9] M. *b.* p. 78.
[10] M. *b*, p. 78.
[11] M. *b,* p. 78.

1. o objeto é configurado pela consciência como retornando ao próprio eu e, por conseguinte, como objeto evanescente;
2. é a própria exteriorização da consciência que põe as coisas enquanto coisas (Dingheit); o que constitui objeto para ela, e nessa qualidade é somente para ela, constitui sua essência subjetiva – o ser-em-si se confirma no ser-outro;
3. a exteriorização tem pois além da significação positiva outra negativa;
4. a significação positiva não é apenas para nós ou em si, mas para a própria consciência, tomada como entidade de per si;
5. a consciência, possuindo no *saber* o seu comportamento objetivo, toda a objetividade da coisa exterior se resume no seu conhecimento – a coisa surge como um momento perecível e nulo, pois, embora para a consciência o negativo do objeto ou o seu superar-a-si-mesmo (Sich-selbst-Aufheben) tenha uma significação positiva, ela o reconhece apenas como nulidade, na medida em que o vê unicamente em sua projeção no espaço - o objeto está em conexão íntima com o ser-para-si;
6. de outra parte, ao superar a alienação de sua própria objetividade, faz da realidade natural um ser-outro junto a si (Andersein ais solchem bei sich), de modo a transformar a natureza numa etapa do desdobramento do ser-para-si;
7. com isso se completa o movimento totalizador da consciência;
8. ao tomar o objeto na totalidade de suas determinações, converte-o num ser espiritual, tudo se metamorfoseando num momento do evolver do espírito absoluto.[12]

Os itens 6 e 7 são de capital importância para compreender a crítica marxista à ideia de *Aulhebung* e, por conseguinte, situar o problema da negação. Se a objetividade natural for interpretada em termos de espacialização do espírito, este não encontrará dificuldade alguma para recuperar e reduzir aquela em todos os seus recessos, porquanto é suficiente

[12] M. *b*, p. 83 a 88.

descobrir na natureza sua espiritualidade oculta. Todo o mistério da naturalidade será desvendado quando o positivo, os objetos da natureza, forem inseridos em seu contexto lógico especulativo. Daí o sentido aparentemente destruidor da desalienação hegeliana, ou melhor, da negação da negação. "A apropriação dos seres alheados e objetivos, ou o superar da objetividade sob a determinação da alienação... tem para Hegel imediata e até principalmente o significado de superar a *objetividade,* pois não é o caráter determinado do objeto mas seu caráter *objetivo* que na alienação escandaliza a consciência. O objeto é por isso um negativo, um superar a si mesmo, uma nulidade".[13] No entanto, conciliando as contradições no interior do pensamento e da consciência, Hegel termina por deixar incólume a própria realidade dilacerada, apenas compreendendo a transitoriedade do objeto para abandoná-lo à sua própria sorte. Tudo se resume na apreensão intelectual das contradições reais, sem colaborar para a sua efetiva superação, o que redunda, no dizer de Marx, num "positivismo acrítico"[14] e na justificação do *status quo*.[15] Por isso, "a negação da negação não é a confirmação do ser verdadeiro, mesmo através da negação do ser-aparente (Scheinwesen), mas a confirmação do ser-aparente ou do ser que se aliena numa negação de si ou a negação desse ser-aparente como um ser objetivo, residindo fora do homem e independente dele, e sua transformação no sujeito".[16]

Importa pois interpretar a negação da negação como um processo vital complexo, que ultrapasse suas determinações puramente lógicas e especulativas e não transforme "a atividade plena de conteúdo, viva, sensível e concreta de auto-objetivação"[17] numa negatividade absoluta e, em consequência, abstrata. A dupla negação consiste enfim na *posição* do homem em sua integridade e plenitude, na sua radical emancipação, na *posição* entendida como um processo, um princípio do futuro e não uma configuração qualquer da vida social que funcionasse como um molde a ser aplicado a todas as sociedades. A esse princípio Marx dá o nome de comunismo.[18] Mas nessa altura surgem as primeiras dificuldades. Qual é a possibilidade de, partindo do positivo, encontrar um processo que destrua o

[13] M. *b,* p. 87.
[14] M. *b,* p. 79, Cf. *Idem* p. 89.
[15] L. Colletti: *Il marxismo et Hegel*, p. XXVI e segs.
[16] M. *b,* p. 89; Cf. p. 92, 93, 95.
[17] M. *b,* p. 93.
[18] M. *a*, p. 140.

modo de determinação, a forma, sem aniquilar por completo o objeto? Como trazer a coisa inteiramente para o domínio do espírito sem interpretá-la desde o início como um espírito que se desconhece? Marx tentará responder a essas dificuldades, fazendo do trabalho a atividade de enformar o real e de confirmar-se a si mesmo.

2. O trabalho vivo

Procuraremos estabelecer antes de tudo a situação da categoria de trabalho no contexto da primeira dialética de Marx. Nosso ponto de partida há de ser o confronto com Hegel, visto esse caminho impor-se pela ordem das razões e ser aquele em que o próprio Marx expõe e elucida o seu conceito.

"A grandeza da *Fenomenologia* hegeliana e de seu resultado final – a dialética da negatividade na qualidade de princípio motor e gerador – consiste, de uma parte, em que Hegel compreenda a autogeração do homem como processo, a objetivação como desobjetivação, alienação e superação dessa alienação; em que compreenda então a essência do *trabalho* e conceba o homem objetivado, verdadeiro, pois esse é o homem real, como o resultado de seu próprio trabalho. O comportamento *real* e ativo do homem para consigo mesmo, na qualidade de ser genérico ou a manifestação de si mesmo como ser genérico, isto é, como ser humano, somente é possível porque ele efetivamente exterioriza todas as suas forças genéricas (Gattungskräfte), o que por sua vez só se torna possível em virtude da ação conjunta dos homens enquanto resultado da história".[19] O primeiro passo na tentativa de encontrar um fundamento concreto da negatividade consiste em substituir o abstrato ser-para-si pelo trabalho como atividade produtora. O ser-para-si configurava a primeira presença dinâmica da infinidade, na medida em que representava a calma substantivação de o processo de ser-em-si incorporar o ser-outro. Na sua abstração, definia um momento intelectual comum a todas as singularidades independentes; a consciência de si, a vida e o próprio trabalho, enquanto momento de confirmação do ser vivo, eram interpretados como a corporificação em níveis diferentes da mesma estrutura. Marx inverte o procedimento hegeliano elegendo o trabalho, processo vital pré-lógico, em ponto de partida, em matriz das outras formas de estruturação mais abstratas. Na verdade, rende suas homenagens a

[19] M. *b*, p. 80.

Hegel, iniciador da concepção do homem que faz da sua essência um processo concomitante de exteriorização e de autoenriquecimento, mas pretende superar o formalismo dessa filosofia descobrindo um movimento dialético concreto e natural que explique e fundamente as outras formações dialéticas. Mas para isso se faz mister que a natureza, totalidade 'absoluta, possua em si mesma a capacidade de autodeterminar-se em gêneros e espécies, de reflexionar-se concretamente nos mesmos termos que .a consciência e o espírito absoluto. Este será para o jovem Marx um dado inquestionável: "É perfeitamente compreensível um ser vivo, natural, provido e dotado de forças essenciais (Wesenskräften) objetivas, isto é, naturais, ter *objetos reais e naturais* de seu ser e igualmente sua autoalienação ser a posição (Setzung) de um mundo real (wirklich) mas sob a forma da *exterioridade,* como um mundo objetivo que não pertence ao seu ser e que ele não domina. Nada há de ininteligível nem de misterioso nisso. Ao contrário, o inverso é que seria misterioso".[20] Veremos muito mais tarde que nem tudo será tão fácil como Marx imagina, mas por ora, quando apenas tentamos organizar esses textos juvenis, cumpre tão somente salientar o caráter concreto e vitalista que se empresta ao processo de *posição.*

Dois momentos da mesma totalidade, a natureza, põem-se numa radical contradição. O primeiro, o universal em si da espécie humana, cuja universalidade realiza no absoluto as universalidades incompletas postuladas pelos outros seres vivos, é formado por um conjunto de forças genéricas que têm por finalidade precípua a transformação do ser-outro, a humanização da natureza pelo trabalho. Com tal integração imediata do homem à natureza, fica desde logo descartada toda interpretação das relações do homem com o seu meio ambiente em termos de pura subjetividade que se contrapusesse à concretidade do mundo exterior, como por exemplo um não ser sempre a visar e a rejeitar o ser. Em vez de ser concebido como ato voluntário sem qualquer compromisso físico com o objeto negado, o trabalho implica para Marx na atividade de enformar, de amoldar (formieren)[21] um conteúdo incriado pelo agente. Além disso, demanda dispêndio de energia, uma troca de matéria e uma assimilação (Stoffwechsel) entre o trabalhador e o seu produto, que estabelece entre os termos do processo de objetivação-dessubstancialização um sentido

[20] M. *b,* p. 84.
[21] M. *passim*; Cf. A. Smith: *Der Begriff der Natur in der Lebre von Marx*, p. 66 e segs.

fisiológico desconsiderado por outros pensadores que emprestaram ao trabalho a mesma estrutura. Como é possível no entanto evitar que a assimilação seja traduzida como se fosse uma simples troca de energias entre objetos da mesma espécie? Como não retroceder a uma explicação mecanicista e retirar do trabalho a estrutura dialética que precisamente importa?

Conferindo, em primeiro lugar, a essas forças iniciais o caráter de um universal em si, subordinando-as à determinação abstrata e onipresente do gênero. O homem, na tradição de Feuerbach, é dito ser genérico, votado à universalidade da espécie. Seja qual for sua manifestação individual sempre será possível encontrar de modo mais ou menos indireto a marca da ação conjunta da humanidade. Por isso, em segundo lugar, sua reflexão, seu processo de particularização é totalmente diferente da mera dispersão de um estoque primitivo de energias. Não se trata obviamente de dispêndio de força bruta, cega, inconsequente, mas, graças ao caráter vivo do objeto, da exteriorização de um impulso especificamente determinado. O homem acha-se dotado de forças naturais e vivas que, como tais, se expandem numa atividade orientada, situada em relação a um fim exterior ao indivíduo e interior à espécie. Por esse motivo, as forças genéricas existem "como disposições e capacidades, como instintos",[22] isto é, como virtualidades prontas a serem despertadas pela presença de estímulo adequado, de sorte que sua existência em si somente se define pelo poder criador do ser-outro. A relação entre as forças genéricas e o mundo não se resume pois na relação inerte do ser-em-si e do ser-outro, na simples determinação pela negação, mas comporta a interiorização do ser-outro no ser-em-si, na qualificação deste em função daquele. O homem, "como ser natural corpóreo e objetivo é ser que *pádece,* condicionado e limitado, tal qual o animal e a planta; isto é, os objetos de seus instintos existem exteriormente como objetos independentes dele; entretanto, esses objetos são *objetos* de seu *carecimento* (Bedürfnis), objetos essenciais, imprescindíveis para a efetuação e confirmação de suas forças essenciais".[23]. Compreendemos porque a dialética do carecimento assume nos textos do jovem Marx papel de tanta importância: exprime a maneira pela qual os seres vivos e o homem em particular vinculam suas forças às condições da espécie, definem cada ato singular no interior dos atos significativos para todos os congêneres, determinam as ações

[22] M. *b,* p. 85.
[23] M. *b,* p. 85.

pelos objetos carecidos e, por fim, revelam na ação o seu caráter passivo. De um lado, temos pois as forças em si fundamentalmente reportadas ao ser-outro, encontrando na particularidade dos objetos do mundo a matriz de sua própria particularização; de outro, a positividade instintiva revelando-se mera passividade, sensibilidade; o ser sensível implica em carecer de coisas concretas para poder propor-se exteriormente. "Ser objetivo, natural, sensível e ter objeto, natureza, sentido fora de si ou inclusive ser objeto, natureza e sentido para um terceiro se equivalem" [24]**.** Mas outra vez a passividade se converte em atividade: transformado o mundo em mundo carecido, o ser tende energicamente a seu objeto, ama-o, faz dele a razão de sua vida.

As forças essenciais da espécie são pois concomitantemente determinadas pelo positivo e pelo negativo, pelo ser-em-si e pelo ser-outro; graças ao carecimento a concomitância encontra seu fundamento, o movimento de exteriorização sendo ao *mesmo tempo* movimento inverso de interiorização, de incorporação do outro como condição de existência e dever ser. Acresce ainda que a natureza inteira é definida por essa relação de exterioridade e interioridade. A vida é a sua determinação primeira e um "ser (Wesen) que não tenha sua natureza fora de si, não é um ser *natural,* não faz parte da essência (Wesen) da natureza".[25] Na medida porém em que toda a natureza é envolvida pelo movimento da vida, as relações de causa e efeito passam a ser determinadas no contexto mais amplo das relações vitais: "O sol é *objeto* da planta, um objeto necessário e assegurador de sua vida, assim como a planta é objeto do sol, enquanto *exteriorização* da força vivificadora do sol, de sua força essencial e *objetiva*".[26] É de notar como a noção de objeto fica na estreita dependência da noção de comportamento. Nesta passagem, sem dúvida paralela a um texto já comentado de Feuerbach,[27] não cumpre apenas salientar seu lado fantasista mas sobretudo a tentativa de reformular a noção de objeto natural. Primeiramente, vemos a objetividade do sol depender dos seres que recebem sua força vital, a objetividade mineral determinar-se num contexto biológico. Em seguida, a inter-relação dos objetos não é interpretada pela composição de forças a definirem as condições de alteração do movimento nem pela reestruturação de um campo. O sol não é a causa da planta, origem de sua objetividade,

[24] M. *b,* p. 85.
[25] M. *b,* p. 85.
[26] M. *b,* p. 85
[27] Cf. Cap. I, § 3, p. 46.

mas essa própria objetividade, como se a planta não tivesse nele a fonte de sua energia, porém, o princípio de sua unidade estrutural. Na natureza inteira, a objetividade dos seres depende da forma pela qual os indivíduos são os gêneros e as espécies, recortam pelo comportamento o mundo de sua objetividade. Por isso, o animal como *Gattungswesen* não se distingue de sua atividade vital,[28] é o seu eterno processo de assimilação, o sacrifício do indivíduo na perpetuação da espécie.

O homem todavia possui uma universalidade diferente, "não é apenas ser natural, mas ser natural *humano,* isto é, ser que é para si próprio (für sich selbst seiendes Wesen) e por isso *ser genérico* que deve atuar e confirmar-se tanto em seu ser como em seu saber. Por conseguinte, nem os objetos *humanos* são os objetos naturais tais como se oferecem de imediato, nem o sentido *humano,* tal como é imediata e objetivamente é sensibilidade *humana,* humana objetividade. Nem a natureza – objetivamente – nem a natureza subjetivamente está imediatamente presente ao ser *humano* de modo adequado. E assim como tudo o que é natural deve *nascer* assim também o homem possui seu ato de nascimento: a história, que para ele, entretanto, é consciente, de modo que como ato de nascimento acompanhado de consciência é ato de nascimento que se supera".[29] São quatro os temas fundamentais desse texto: *1*) – o ser-para-si do homem; *2*) – a humanização da natureza; *3*) – a inadequação entre o homem e a natureza dando origem à história; *4*) – a superação do ato de nascimento e a correspondente superação da história. Passemos à sua explicitação.

Ao se propor a si mesma como objeto de sua ação, a espécie humana cria uma totalidade inteiramente diferente daquela do animal. Mas o que significa para Marx ter a si mesmo como objetivo? A atividade reflexionante está vinculada em geral ao aparecimento da consciência, só ela é capaz de fazer da ação um movimento que vise a si mesmo. Marx no entanto pretende ir mais longe e derivar a reflexão da consciência, enquanto exclusivamente conhecimento, de uma reflexão mais profunda e concreta, ligada ao desenvolvimento da espécie humana como tal. "A consciência (Bewusstsein) é o Ser consciente (bewusste Sein) e o Ser do homem é o processo vital efetivo",[30] diz a *Ideologia Alemã* numa passagem inteiramente

[28] M. *a,* p. 104.
[29] M. *b,* p. 86.
[30] DI. p. 26.

de acordo com os textos anteriores. Não é pois a consciência que amplia ilimitadamente o âmbito da ação humana mas, ao contrário, o fato de o homem ter todas as coisas sob o raio de sua ação e, por conseguinte, ser capaz de modificar sua própria base natural é que permite ao conhecimento sua abstração em consciência pura. Desse modo, a universalidade reflexionante do homem é constituída graças ao modo pelo qual ele *produz* e produz a si próprio; não trabalha unilateralmente e sob a pressão da necessidade física, como fazem os animais, mas genericamente, para si e para seu semelhante, sempre tendo em vista mediata ou imediatamente a coletividade. "Como *consciência genérica* (Gattungsbewusstesein) o homem confirma sua verdadeira vida social e repete no pensamento sua existência real, reciprocamente, o ser-gênero (Gattungssein) confirma-se na consciência genérica e é a para si na sua universalidade como ser pensante".[31] Em suma, a consciência representa no nível do pensamento a reflexão vital mais profunda de o homem estar desde o início marcado por uma sociabilidade originária.

Dado isso, a natureza em todas as suas dimensões se tinge pela universalidade humana. Do mesmo modo que vimos os objetos inorgânicos serem reformulados no interior das relações vitais, tudo passa agora a determinar-se direta ou indiretamente pelos traços que a humanidade deixa no universo. Para confirmar a interiorização e projeção da natureza no mundo humano, basta lembrar um texto já citado da *Sagrada Família:* "O *objeto,* como *Ser para o homem,* como *Ser objetivo do homem,* é ao mesmo tempo *a existência (Dasein) do homem para outro homem, seu relacionamento humano para com outro homem, o comportamento social do homem para com o homem*".[32] No fundo de cada objeto existente encontramos pois uma trama de relações sociais. Não se trata da coisa existir perdurando em todos os seus perfis, somente exterior à consciência, porque se teceu uma teia de relações intersubjetivas que objetivam um conteúdo, incapaz de existir como objeto perdurável enquanto for apenas tema da consciência individual. A existência do objeto, ao contrário, implica uma intersubjetividade concreta, um processo social de produção que se faz desde o início sob a égide da universalidade. Além do mais, as relações sociais não ocorrem no vácuo, os homens não se comunicam pelo

[31] M. *a*, p. 130.
[32] HF. p. 44.

entreolhar-se, mas através de um meio sensível que, ainda sendo reduzido ao mínimo como no caso da linguagem, está sempre presente. Não há relação social que não tenha um fundamento natural. Por isso o ser configura a face objetivada das relações humanas que possuem nas coisas o termo mediador.

Compreenderemos melhor a posição de Marx se compararmos a doutrina exposta acima com a tese defendida por Lévi-Strauss sobre problema correlato. *As Estruturas Elementares do Parentesco* parte da oposição radical entre natureza e cultura e da impossibilidade da análise *real* apanhar o ponto de passagem entre ambos. Mas isso não redunda na impossibilidade de distingui-los de um ponto de vista abstrato. Desde que uma regra de conduta se manifeste devemos estar no nível da cultura, enquanto a presença da universalidade abstrata basta para indicar a face natural do homem. "Na falta de uma análise real, o duplo critério da norma e da universalidade configura o princípio de uma análise ideal que pode permitir, ao menos em certos casos e dentro de certos limites, isolar os elementos naturais dos elementos culturais que intervêm nas sínteses de ordem mais complexa. Estipulemos pois que todo o universal no homem respeita à ordem da natureza e caracteriza-se pela espontaneidade, tudo o que se atém a uma norma pertence à cultura e apresenta os atributos do relativo e do particular".[33] Em vista desse critério, a proibição do incesto apresenta um interesse todo especial, pois de um lado possui a universalidade natural, de outro**,** vincula-se à norma social. Daí constituir o fato ideal para o estudo das relações entre natureza e cultura, preocupação sempre presente na obra do autor.

Lévi-Strauss, na tradição rousseauista, procura estabelecer um critério abstrato para separar os dois elementos. Embora na realidade ocorra o contrário, embora não haja fenômeno natural significativo que não receba a marca da cultura, importa-lhe exclusivamente descobrir as estruturas opostas entre as quais haverá de explicar o fato compósito. Fiel a Hegel e a Feuerbach, Marx não pensa a natureza humana como momento do homem semelhante ao do animal. O que lhe interessa é a consubstancialização de ambos; tenta compreender, não a oposição das determinações abstratas, mas unicamente a especificidade peculiar ao homem que lhe faculta a autorreflexão e a *praxis* autoprodutiva. Em resumo, Lévi-Strauss se recusa a unir indissoluvelmente homem e história enquanto Marx pretende, ao

[33] Lévi-Strauss*: Les Structures Elémentaires de la Parenté*, p. 9.

contrário, entender essa indissolubilidade, o movimento contínuo de autocriação, inclusive das formas mais dementares do comportamento.

Retomemos o estudo da universalidade própria do homem. A atividade reflexionante introduz uma cesura entre o ser e o dever ser, cria uma inadequação entre a natureza para o homem e sua humanidade como projeto. Vejamos em que termos se dá essa separação.

Antes de tudo, "o primeiro objeto do homem – o homem – é natureza, sensibilidade; e as forças essenciais, particulares e humanas, como encontram só nos objetos *naturais* sua realização objetiva, só na ciência da natureza em geral podem encontrar seu próprio conhecimento".[34] No imediato, a natureza que é sensível para o homem identifica-se à própria natureza sensível do homem, de forma que a determinação da sensibilidade corre paralela à determinação da natureza sensível. O homem carece da coisa sensível; em virtude porém da universalidade originária que, de um lado, faz o indivíduo um momento atuante da sociedade, e, de outro, inscreve o objeto carecido num círculo de objetos passíveis de cumprir a mesma função, a coisa sensível define-se em relação ao indivíduo determinado que a deseja, e em oposição aos objetos capazes de satisfazer a mesma necessidade orgânica mas incapazes de satisfazer uma necessidade culturalmente determinada. Por exemplo, o animal e o homem acuado por suas necessidades primárias visam diretamente o universal: o esfomeado procura o alimento. O homem social, no entanto, tem fome de bife ou de batatas, de verdura ou de massa, temperados num sabor culturalmente qualificado, de modo a visar o gênero alimento unicamente por meio de um alimento particular. Para atingir o universal hospeda-se inevitavelmente no particular, desfruta dessa particularidade conscientemente escolhida, enquanto a opõe aos outros objetos congêneres que soube refletidamente recusar. O universal não é formado destarte pela palavra a enfeixar o conjunto de representações singulares nem tão pouco pela ideia capaz de subsumir a classe de indivíduos semelhantes; se possui essa propriedade no nível do discurso é porque exprime o circuito imediatamente presente na intenção consciente que focaliza e se apropria do singular. O conceito traduz, em suma, o âmbito da ação que certo trabalho recorta no real, na sua qualidade e momento de autoprodução da espécie humana.

[34] M. *a,* p. 137.

A universalidade humana constitui um processo de ir ao particular, estacionar nele, apropria-se de sua peculiaridade para pô-la em função dos desígnios da espécie. Vimos como o indivíduo, ao se alimentar, coloca a especificidade de sua cozinha cultural e postula, na apreensão da coisa, uma relação com seu semelhante. Nessa referência a outrem revela-se uma nova maneira de determinar o carecimento. Além da correspondência do objeto e do desejo, opera a colaboração do outro, tanto na conformação cultural do carecimento como no preparo do objeto desejado. Sendo o indivíduo eminentemente um ser social,[35] sua atividade vital vindo a ser consciente somente quando estiver vinculada à espécie[36] o desejo em ação, isto é, o trabalho, objetivação da vida coletiva,[37] procura necessariamente o desejo alheio. Em outras palavras, o carecimento humano pressupõe em última instância o carecimento do carecimento**.**

No sexo, primeira inter-relação natural, já encontramos essa diferenciação do desejo. De um lado, na verdade assemelha-se ao comportamento animal mas, na referência a outro está inscrita a possibilidade, se não a necessidade, desse outro ser tomado em sua integridade, isto é, como pessoa. Unicamente na apreensão da pessoa o outro é inteiramente captado, pois se assim não fosse, o visado ficaria além do subjugado. Daí a presença alheia servir de índice do grau de humanização do comportamento. Se o ser amado for apenas objeto de prazer, evidentemente estamos tratando com a relação animal; se contudo for amado na sua pessoa e na sua liberdade, o que demanda a sua anuência, o comportamento natural do homem tornou-se humano e o seu ser natural tornou-se natureza para ele.[38]

Ao quebrar-se a monotonia da produção animal, penetramos nos horizontes inéditos da história. Do mesmo modo que na dialética do senhor e do servo, o carecimento do carecimento demarca a relação social, a passagem do estado de natureza para o de sociedade. Para Hegel, a luta se engaja entre pessoas que arriscam a vida para obter o reconhecimento alheio, por isso, tratando de personalidades, o processo serve para desabrochar a consciência de si que existia desde o inicio na imediatez e na ignorância. Não se dá pois o choque de dois brutos, como pensava Hobbes,

[35] M. *a,* p. 130.
[36] M. *a,* p. 104.
[37] M. *a,* p. 105.
[38] M. *a*, p. 126.

mas a luta de duas pessoas iguais que se tornam desiguais, uma subordinada à outra. Cria-se assim um sistema de dependências pessoais, de controle social, garantidos pela polícia e pela jurisdição, que constitui para Hegel a sociedade civil, a imitação exterior do estado verdadeiro.[39] Tudo se inscreve no interior de relações propriamente humanas. Até na violência o homem ostenta seus brasões, porquanto, em qualquer situação, "a humanidade animal é diferente da animalidade".[40] Marx mantém a mesma peculiaridade do homem diante dos outros seres vivos. Com o intuito porém de salvar o materialismo, rebate a autoconsciência para o nível da natureza, fazendo dela um processo natural que inexplicavelmente possui o poder de reflexão consciente. Com isso aparece uma fissura entre a reflexão biológica, descoberta unicamente do ponto de vista da espécie, e a reflexão humana a reiterar-se nos próprios indivíduos. A autoconsciência é pois um dado, fato tão natural como a planta e que entretanto não pode descender em linha direta da universalidade animal. Ao contrário, é a reflexão humana que esclarece e compreende as outras formas de reflexão.

Dado isso, desaparece o problema do nascimento da história, mas por um caminho diferente da solução hegeliana. O tempo e o espaço são projeções do espírito absoluto e como tais devem ser, no final, abolidos e consumidos para que o espírito recupere a sua unicidade. No quadro dessa projeção cabe entretanto interrogar pela passagem do carecimento animal para o carecimento humano, porquanto é preciso descobrir como um comportamento não humano traz em si o seu contraditório, a marca do espiritual. Esta é a função que a dialética do carecimento cumpre na *Fenomenologia.* Feito no entanto o rebatimento da consciência de si para o nível da natureza, o problema da passagem necessariamente desaparece. O estado de natureza só pode ser concebido a partir do estado natural de sociedade, como uma certa degradação responsável pela violência que amesquinha o homem em proveito do animal. Tanto como em Hegel, o estado de violência instaura a sociedade civil. Os elementos do processo não são mais contudo pessoas juridicamente definidas, mas homens concretos, considerados em todas as dimensões, que lutam entre si por causa do trabalho alienado e do regime de propriedade privada. Por isso Hegel poderá fazer da sociedade civil uma parte indispensável do estado

[39] V. Goldschmidt: État de nature et pacte de soumission chez Hegel, *Rev. Phiolosophique*, n.° 1, janeiro-março, 1964.
[40] Hegel*: Die Vernunft in der Geschichte*, p. 165.

moderno, enquanto Marx será obrigado a concebê-la na qualidade de momento passageiro e maldito da evolução do gênero humano.

Transformando o homem em princípio de tudo, Marx confere à natureza duas significações complementares: *1*) constitui a parte sensível e passiva desse homem; *2*) configura a objetividade inteira como seu "corpo inorgânico".[41] Na segunda acepção, a objetividade natural penetra no interior da reflexão consciente na qualidade de resistência e passividade diante do trabalho. Os objetos naturais e o seu próprio corpo fornecem ao homem os elementos da atividade produtiva, de modo que ser natural e objetivo significa resistir ao projeto. Para manter o caráter materialista do processo reflexionante é preciso pois: *1*) a exteriorização não criar a exterioridade, isto é, o ato de trabalho não criar o objeto natural mas unicamente informá-lo, subjugar a naturalidade bruta para traduzi-la numa linguagem social; *2*) a incorporação do ser-outro conservar a determinabilidade deste. O homem deve alienar-se na particularidade da coisa, vir a ser essa determinação como o operário perde sua generalidade ao especializar-se simplesmente em ferreiro ou tecelão, conforme às necessidade de manipulação do objeto.

A escassez representa sem dúvida, dentre tais determinações naturais, a mais geral. Como reagimos diante dela? Por certo de forma muito diferente da do animal que trabalha unicamente para si ou para seus próximos. Se entre eles ocorre uma divisão de trabalho, cada indivíduo funciona como parte vicária de um todo orgânico, da totalidade abstrata da espécie que nesse momento funciona como um único ser. É o que acontece por exemplo na divisão dos sexos. Além do mais, por causa da relativa imutabilidade da espécie e do enclausuramento do desejo, a escassez cai sobre o animal como o destino, sua adequação às condições naturais pesando-lhe de maneira intolerável. O homem entretanto, por ser social, dispondo do auxílio direto ou indireto da comunidade, originariamente dirigindo para ela sua produção[42] e, por isso, contando com o recurso de integrar sistematicamente experiências alheias, está muito mais apto para vencer as novas condições. Mesmo assim, no entanto, para conservar a objetividade da natureza, Marx deve ver o homem vindo também a ser as determinações naturais. Objeto do trabalho coletivo, da indústria como

[41] M. *a*, p. 103.
[42] M. *a,* p. 153, 158.

processo histórico,[43] a natureza se lhe apresenta fugidia e resistente, matéria-prima de todas as obras e ao mesmo tempo fonte de todos os instrumentos – mas por isso fonte de uma exteriorização estranha.

Finalmente, a natureza se vincula à história. A indústria supõe uma técnica que se aperfeiçoa e, portanto, uma falta de técnica, índice de uma exterioridade alienada que há de ser suprimida com o tempo. Por isso, a história da indústria é a própria história, "vir a ser da natureza para o homem (das Werden der Natur für den Menschen)"[44] ou numa fórmula ainda mais enfática: "o vir a ser da natureza no homem (zum Menschen)",[45] isto é, a integração do ser bruto da luminosidade das relações sociais.

3. O trabalho alienado

Tudo parece indicar que o processo de particularização da espécie humana, onde o universal se repete indefinidamente em cada indivíduo como dever ser e o particular é conformado pelas determinações naturais, nos fornece a chave da *necessidade* da alienação. A esse respeito encontramos no jovem Marx duas referências. A primeira interroga diretamente acerca da necessidade do conceito, da forma pela qual ele se enraíza na essência do desenvolvimento humano. O texto porém se desvia, comentando o progresso efetuado pela redução do problema da origem da propriedade privada ao problema das relações do trabalho alienado com o desenvolvimento da humanidade – a propriedade privada aparece como exterior ao homem enquanto o trabalho como sua imediata manifestação, – sem contudo chegar a uma solução que, segundo Marx, estaria simplesmente em colocar a questão em termos corretos.[46] Com tudo isso ficamos entretanto sabendo que a alienação pertence à essência humana e se liga às relações do trabalho com o desenvolvimento da humanidade.

A segunda passagem alude à necessidade histórica da propriedade privada. Depois de lembrar a produção eminentemente social que se fará quando o homem se libertar das peias da propriedade privada, o objeto, confirmação direta da individualidade, passando a representar ao mesmo

[43] M. *a,* p. 136.
[44] M. *a,* p. 139.
[45] M. *a,* p. 137.
[46] M. *a,* p. 110-111.

tempo a existência da pessoa para outrem, explícita: "Do mesmo modo, tanto o material do trabalho como o homem na qualidade de sujeito são o resultado e o ponto de partida desse movimento (e porque deve haver esse *ponto de partida* aí reside a *necessidade* histórica da propriedade privada)".[47] O sujeito homem deve-se defrontar com o objeto natural, iniciar um processo de redução mútua, até que de novo os dois termos se ponham um para o outro. Nesse confronto a natureza se torna hostil e o homem se deixa determinar por ela. Tudo se resume pois na maneira pela qual a natureza recusa a universalidade e a liberdade humanas, a sociabilidade originária não sendo satisfeita porque se abriu entre o homem e a natureza uma cesura que só o desenvolvimento histórico poderá cobrir. No processo de apropriação da natureza, ou melhor, de interiorização de nosso corpo inorgânico, somos forçados a nos *determinar* e a nos *particularizar* segundo imposições espúrias. Tendo em vista a presença, em cada momento da alienação, do anseio de sociabilidade e de liberdade, fato constatado em cada fenômeno social de forma mais ou menos imediata, verifica-se que a determinação e a particularização dadas não correspondem à essência do homem e ao seu dever ser. Nessas circunstâncias, o homem reage como o animal, sua existência confunde-se com sua cega atividade, perde a consciência do universal, limita o carecimento à necessidade imediata da coisa: a alienação enfim tende a reduzir a luminosidade da vida social à espessa dimensão do fenômeno biológico.

Não nos cabe por ora examinar a legitimidade dessa hipotética solução, ocupar-nos-emos dela mais tarde, quando procederemos ao inventário da dialética do jovem Marx. Na falta de um texto que confirme a solução apresentada, é conveniente prosseguir analisando brevemente como o autor entende o processo da alienação e quais são suas consequências.

Ao contrário de certos economistas que, ao tentarem explicar a origem das relações econômicas, forjam um acontecimento primitivo que teria ocorrido nos primórdios da história e fazem decorrer desse fato mítico todo o conjunto dos processos e das instituições modernas, ao invés de postular essa falsa protocondição do homem[48] e buscar mitologicamente num acontecimento passado a estrutura do presente, Marx parte, como ele próprio não se cansa de salientar, do fato constatado e contraditório de o operário converter-se em mercadoria tanto mais barata quanto mais

[47] M. *a*, p. 129.
[48] M. *a*, p. 98.

aumenta sua produtividade, da evidência de que a valorização do mundo das coisas está sempre a corresponder à desvalorização do mundo dos homens. Vejamos esse fenômeno mais de perto. Antes de tudo, em se tratando de formas de produção, de atividade produtiva, é evidente que o trabalho operário se encontra numa situação privilegiada, só ele de fato se defronta com o objeto natural, só ele é transformador. "*A relação imediata entre o trabalho e os seus produtos é a relação do trabalhador aos objetos de sua produção*. A relação dos ricos com os objetos da produção e com a própria produção é apenas uma *consequência* dessa primeira relação".[49] Desse modo, como o trabalhador se defronta com seu produto converte-se na matriz de todas as relações sociais: "Através do trabalho alienado o homem não só engendra suas relações com o objeto e com o ato de produção como poderes estranhos e hostis a ele mesmo, mas também engendra a relação na qual os outros homens se situam diante de sua produção e seu produto, e a relação em que se encontram com os outros homens".[50] A alienação do trabalho corrompe as demais relações sociais[51] e o *status* de cada pessoa reflete sua situação em face do trabalho.

O trabalho se fixa no objeto, o produto alcança sua materialidade e sua objetividade num êxtase do produtor; mas, em vez de o sujeito realizar-se na produção, no final, o produto lhe aparece como uma coisa estranha e hostil a fugir de seu controle. A existência objetivada do mundo das coisas ergue-se assim para ele como poder autônomo e ameaçador, de tal modo que a objetivação do trabalho consiste num processo de corrupção e de desnaturalização, de perda de substância a resultar diretamente na sujeição do operário ao mundo criado por ele próprio. A dessubstancialização chega a tal ponto que o priva até mesmo dos objetos indispensáveis a seu trabalho e a seu próprio sustento. Além disso, já que o caráter alienado do produto refere-se à ação de produzir, essa também é alienada; paralelamente à alienação do produto corre a alienação do ato de produzir, na qualidade de autoalienação (Selbstenfrendung) do sujeito. O trabalhador se encontra numa dupla dependência com a natureza: de um lado, esta lhe fornece o objeto de seu trabalho e, de outro, os meios necessários à sua sobrevivência não mais como trabalhador, momento de um processo mais amplo de trabalho, mas enquanto indivíduo em geral. Além do mais, já que seu trabalho tem

[49] M. *a*, p. 101
[50] M. *a*, p. 108.
[51] M. *a*, p. 106.

como resultado exacerbar a hostilidade das coisas, quanto mais se aplica em suas funções tanto mais fica na triste contingência de subsistir como indivíduo somente quando encontrar emprego. Nessas condições, não é de estranhar ser o trabalho exterior ao trabalhador, consistir numa tarefa imposta de fora por alguém que está sempre pronto a apropriar-se dos frutos do labor alheio. Torna-se assim trabalho forçado, desvinculado das necessidades e dos carecimentos do produtor, sacrifício e mortificação, a transformar em caminho do embrutecimento o modo pelo qual o homem se exterioriza e objetiva. Ao trabalhador nada mais resta senão comer, beber, dormir e o exercício de outras ações necessárias à sua precária sobrevivência, ações que no fundo seriam humanas se não estivessem separadas e *abstraídas* do contexto totalizante do trabalho. Por deixarem todavia de vincular-se ao trabalho como forma de manifestação e realização do homem, transformaram-se em meras atividades animais. Finalmente chegamos ao último momento: o desvirtuamento das relações vigentes entre o indivíduo e a espécie. O operário perde o sentido social de sua ação, esquece-se de sua qualidade de ser genérico e passa a operar isoladamente, escravo das vicissitudes naturais e sociais.[52] Apagando a dimensão consciente da produção humana, o trabalho alienado inverte o sentido da atividade vital: transforma-a num instrumento de garantia da *existência* de cada um, seja ela qual for, ao invés de fazer dela a manifestação de sua *essência*.[53]

Por mais que esses três momentos da alienação oprimam a autêntica universalidade do homem, por mais que este seja forçado a esquecer sua destinação comunitária e livre, o impulso eminentemente social de seu ser está sempre a emergir, sempre a escapar das peias da propriedade privada, a ostentar a essência profunda que a existência negou. Exemplo dessa obstinação da sociabilidade primitiva encontramos na divisão do trabalho. Instalado o regime da alienação, nem por isso o trabalho individual é totalmente reduzido às suas dimensões puramente animais. Embora se perca a consciência do significado social da produção, embora cada um trate apenas de seus interesses e para isso esteja sempre pronto a lutar contra todos, no final das contas ocorre uma integração dos efeitos dos diversos atos produtivos de forma a constituir uma rede de relações sociais. A sociedade nasceria assim do esforço egoísta de cada indivíduo. Esse

[52] M. *a,* p. 103.
[53] M. *a,* p. 104.

fenômeno é conhecido pelos economistas com o nome de divisão do trabalho, mas "nada mais é do que a posição *alienada* e *alheada* da atividade humana enquanto *atividade genérica real* ou *atividade do homem como ser genérico*".[54] O erro desses cientistas consiste em fazer do indivíduo a matriz das relações sociais, constituindo a sociedade a partir de ações isoladas. Mas o simples fato de serem obrigados a desembocar numa sociabilidade indica a impossibilidade de negar ao homem uma universalidade peculiar, embora isso possa ser feito no modo da alienação.

Vemos que o processo de alienação encontra uma obstinada resistência na própria essência do ser humano, nela o alheamento e a exteriorização se fundam e nela sorvem o impulso vivo e contínuo para a sua superação. Além do mais, a negação da negação restauradora da integridade primitiva deverá percorrer o mesmo caminho da alienação de si:[55] certamente passará do lado objetivo, da propriedade privada, para a atividade realmente produtiva, até atingir a sociabilidade do produto que corresponda à sociabilidade essencial: "O homem só não se perde em seu objeto quando este se configurar como objeto *humano* ou homem objetivado. E isso somente será possível quando se lhe configurar como objeto *social* e quando ele mesmo se configurar como ser social, assim como a sociedade se configurará nesse objeto como ser para ele (Wesen fur ihn)".[56] É evidente que não desaparecerá a determinação do particular, como se voltássemos ao todo inicial indistinto. O particular possuirá entretanto uma universalidade efetuada. Assim como cada objeto será social e guardará, por conseguinte, um nexo inteligível com todos os outros, também cada trabalho determinado será uma maneira de cumprir o trabalho geral, pois, na medida em que todos terão acesso a qualquer tipo de trabalho, as tarefas não sendo impostas mas escolhidas, trabalhar se transformará no modo de realização do social inscrito em cada homem.[57] O particular será ao mesmo tempo universal e o universal residirá em todos os particulares que subsume.

Do ponto de vista objetivo, a saber, da natureza como objeto do trabalho humano, o término da alienação redundará na celebrada identidade do humanismo e do naturalismo. "Assim, enquanto, de um lado, para o

[54] M**.** *a,* p. 153.
[55] M. *a*, p. 124.
[56] M. *a*, p. 133.
[57] DI. p. 33.

homem em sociedade a realidade objetiva se configura em geral como a realidade das forças essenciais humanas, como realidade humana e por isso como realidade de suas *próprias* forças essenciais, todos os *objetos* se lhe apresentarão como *objetivação* de si próprio, como objetos que confirmam e realizam sua individualidade, como seus objetos, isto é, o objeto vem a ser ele mesmo. *Como* vem a ser seu, depende da *natureza do objeto* e da natureza da *força essencial* que a *ela* corresponde, pois precisamente a *determinabilidade* dessa relação constitui o modo particular e *real* da afirmação".[58] Confirmando o que dissemos sobre a necessidade da alienação que se inscreveria no modo de determinação da espécie humana, vemos a nova forma de organização social ter como finalidade encontrar uma *forma de determinação* do real que, correspondendo à natureza dos objetos e à peculiaridade das forças essenciais a eles designadas, transforme o mundo natural em mundo humano e ao mesmo tempo socialize os impulsos naturais do homem. Para isso será necessário abolir a propriedade privada, isto é, os quadros objetivos dentro dos quais se dá o trabalho alienado. Não devemos imaginar contudo que o comunismo represente a forma perene de sociabilidade; como já vimos, constitui apenas um princípio que não estipula *como* organizar as forças produtivas em sistemas diferentes: "O *comunismo é* a configuração necessária e princípio energético do futuro, mas o comunismo não é como tal o objetivo do desenvolvimento humano, a configuração da sociedade humana".[59] Não se trata pois de impor a todas as sociedades uma única forma de organização social mas deixar a cada uma a tarefa de encontrar um modo próprio de socializar seu meio ambiente e as forças de seu povo.

Do ponto de vista subjetivo, finalmente, a desalienação pressupõe a socialização de cada indivíduo que começa com a socialização dos sentidos. Não se trata apenas de domesticar uma série de impulsos básicos cujos conteúdos em última instância permaneceriam inalterados durante toda a história, como acontece em Feuerbach. Isso seria equivalente a conferir-lhes uma *determinabilidade* contrária à historicidade do homem; a história não desabrocha a sensibilidade, as forças essenciais, mas constitui tanto os sentidos como os objetos sensíveis inseridos em suas espécies e gêneros, de sorte que *pari passu à* formação "industrial" do objeto, dá-se o processo de distinguir as potências da sensibilidade, sejam elas cognoscitivas ou

[58] M. *a*, p. 133.
[59] M. *a,* p. 140.

práticas, o trabalho histórico de tornar humano o sentido dos homens e de produzir uma sensibilidade capaz de apreender a riqueza dos seres.[60] Tendo em vista que os sentidos e suas forças não possuem características inalteráveis, mas determinam-se pela história, não é estranho que os fenômenos psicológicos sejam somente analisáveis nos produtos exteriores da atividade humana. A análise histórica do trabalho, ou melhor, da indústria na sua acepção mais ampla, fornecerá a chave da psicologia. Considerando, ademais, que a história revela a maneira pela qual o homem incorpora a natureza em seu processo de trabalho, ou melhor, como a natureza vem a ser paulatinamente para o homem, compreendemos porque a indústria e sua consciência alienada, as ciências naturais, constituem o lugar de encontro dos impulsos socializantes da natureza humana com as forças naturais. Em consequência quando a natureza e o homem se tornarem um único ser, única deverá ser a ciência que os estude: "a história, como a verdadeira história natural do homem".[61] A alienação, ao produzir uma realidade isolada a fragmentada, assenta ao mesmo tempo as bases da ciência alienada de hoje, que se limita a retratar as formas cristalizadas do real sem se aperceber que essas figuras alienadas e os correspondentes conceitos abstratos encontram no trabalho alienado seu princípio de constituição. Por instaurar a exterioridade tanto no ser como no saber, o trabalho alienado firma o traço de união entre ambos os domínios, a cada alienação da coisa correspondendo outra no seu conhecimento, de sorte que à realidade fragmentada se segue uma ciência desconhecedora de sua unidade fundamental. Quando porém o homem recuperar sua integridade originária, o mesmo acontecerá com a ciência: "As ciências naturais subsumirão mais tarde a ciência do homem assim como a ciência do homem subsumirá as ciências naturais. Haverá então uma única ciência".[62]

Antes de dar prosseguimento ao nosso estudo e analisar as relações do trabalho alienado com a propriedade privada, convém fazer uma observação metodológica. Marx não desconhece a novidade de seu empreendimento: iluminar todas as outras formas de relações sociais a partir do trabalho alienado significa explicá-las da ótica das relações produtivas, o que sem dúvida foge aos preceitos da teoria econômica clássica. "*A economia política oculta a essência da alienação na medida*

[60] M. *a,* p. 134.
[61] M. *b,* p. 86.
[62] M. *a*, p. 137.

em que não considera a relação imediata entre o trabalhador (o trabalho) *e a produção*".[63] Dessa forma, para descobrir o caráter alienado dos fenômenos econômico-sociais é mister encará-los do prisma de sua constituição. Desde que o homem seja a raiz do próprio homem, a figura que a si mesmo se confere não pode provir senão do modo pelo qual produz sua própria vida, trabalha e exerce uma atividade concreta segundo as condições encontradas. No entanto, cumpre lembrar desde logo que, embora a chave da explicação do sistema econômico já se encontre na maneira pela qual nos apropriamos da natureza e nos formamos nesse processo, existe uma diferença radical entre as teses dos Manuscritos de 1844 e a posição assumida nas obras da maturidade, em que pese a tantas semelhanças materiais. Nas obras posteriores Marx situará a relação homem-natureza no interior de um modo determinado de produção, estabelecendo-se entre o trabalho e esse modo a mais estreita dependência. De um lado, o trabalho constitui e mantém o modo de produção, de outro, o modo de produção determina as formas válidas de trabalho. Nos textos de juventude, entretanto, não se dá a determinação do trabalho pelo modo de produção, ou melhor, não tendo ainda aparecido esta última categoria, a determinação opera apenas num sentido, de forma que, alienado o trabalho, todos os outros modos de organização social nele encontrarão o último fundamento real e explicativo. Embora seja evidente que a análise do trabalho alienado tem como modelo o trabalho artesanal, o jovem Marx assenta nele todas as configurações históricas presentes e passadas, assim como todas as dimensões da vida material e espiritual, sem que nenhuma dessas formações históricas retroaja para a estrutura do trabalho e altere sua estrutura e sua significação. Cometido o pecado da alienação, sua forma permanece a mesma até que o futuro comunismo a venha extirpar pela raiz. Em outras palavras, a categoria de trabalho não é uma categoria histórica, cujo sentido se transformaria quando ela passasse de um para outro sistema produtivo, mas consiste na condição formal de toda a história, ou melhor, da pré-história anterior ao advento do socialismo.

O mesmo caráter abstrato da análise encontramos nas determinações do trabalho alienado. A primeira, como vimos, diz respeito à natureza do produto como exterioridade constituída a que o trabalhador se sujeita. Marx não trata de estudar o objeto como resultante de um trabalho exercido no

[63] M. *a,* p. 100.

interior de um determinado modo de produção, no interior de um sistema de relações humanas correspondente a uma forma particular de apropriação da natureza. Não procura, em outros termos, estudar o produto como mercadoria ou como objeto de consumo imediato da comunidade ou da família. Interessa-se por ora unicamente pelo produto em geral que resulta da atividade alienada, para imediatamente passar do objeto para a ação produtora. Na verdade, tanto os *Manuscritos Econômico-filosóficos* como *O Capital* partem da análise do produto para chegarem às relações sociais constituintes. No entanto, é preciso não descurar a diferença. O primeiro texto procura na coisa os comportamentos constituintes que esclarecem tanto o seu caráter alienado como a alienação das épocas históricas que sucederam à desintegração da sociabilidade primitiva; o segundo busca no produto as determinações objetivas e as relações sociais ocultas que o transformaram de objeto de desfrute numa mercadoria, num objeto que, em vez de satisfazer uma necessidade imediata, é produzido para a troca. Em suma, a mercadoria é a categoria básica para a compreensão da sociedade burguesa, o trabalho alienado para a compreensão da sociedade civil.

4. A propriedade privada

Identificada a alienação à exteriorização determinada, limitada e parcelada da energia genérica do homem, não há mais dificuldade alguma em entender-se a natureza da propriedade privada. O fito de essa energia vital manifestar-se segundo direções predeterminadas e ossificadas, que perdem o sentido de totalidade, pode ser expresso do ponto de vista objetivo na linguagem da propriedade privada: o trabalho se faz fragmentariamente por causa dos empecilhos que a posse privativa dos meios de produção e por conseguinte de seus frutos impõe à sua universalização. Tudo se passa como se o impulso vital da espécie humana, ao se realizar, encontrasse moldes pré-traçados a partilhar em formas petrificadas a universalidade originária, ou então, numa imagem do próprio Marx, como se a propriedade privada estabelecesse alfândegas à atividade generalizadora da espécie humana.[64] Por isso, trabalho alienado e propriedade privada constituem respectivamente o aspecto subjetivo e o objetivo do mesmo processo: "A *essência subjetiva* da propriedade privada, a propriedade privada como

[64] MEGA, I/3, p. 578; Cf. p. 535-6.

atividade sendo para si, como *sujeito* e como *pessoa* é o *trabalho*".[65] Aliás, o caráter negativo e limitante da propriedade privada aparece até mesmo em sua formulação jurídica clássica. Na *Questão Judia,* a respeito do artigo 16 da Constituição Francesa de 1793: "Le droit de *propriété* est celui qui appartient à tout citoyen de jouir et de disposer *à son gré* de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail e de son industrie",[66] Marx comenta: "O direito humano de propriedade é pois o direito de desfrutar de seus bens e de dispor deles arbitrariamente (à son gré) sem ter em vista outra pessoa, independentemente da sociedade; é o direito do egoísmo. Essa liberdade individual e essa sua aplicação constituem o fundamento da sociedade civil. Ela faz com que cada homem não encontre em outrem sua realização mas antes de tudo a limitação (Schranke) de sua liberdade".[67]

No entanto, embora o trabalho alienado e a propriedade privada sejam ambos aspectos do mesmo fenômeno, o jovem Marx não deixa de privilegiar o lado subjetivo, de uma maneira aliás muito elucidativa da epistemologia adotada nesta altura de sua carreira científica. Não lhe basta, com efeito, indicar como a propriedade privada e o trabalho alienado desempenham o mesmo papel limitante; procura fundar a primeira no segundo, na tentativa de reduzir o aspecto objetivo à projeção estática da atividade subjetiva viciada pela alienação. E com isso encaminhará a solução para o discutido problema da origem da propriedade privada e o de sua necessidade histórica, já que os desloca do plano da história *événementielle* para o nível da análise conceitual.

Vimos Marx tomar como ponto de partida[68] o alheamento apresentado pelo produto do trabalho alienado. Na qualidade de objeto estranho ao trabalhador e que se lhe antepõe como força hostil, o produto evidentemente não lhe pode pertencer. Cabe então a pergunta: a quem pertence ele? Depois de a humanidade ter respondido incorretamente ser ele propriedade já dos deuses, já da própria natureza, encontrou finalmente a solução exata: o produto do trabalho alienado só pode pertencer a outro homem. E essa transferência para o plano das relações inter-humanas revela de imediato a exploração, pois o trabalho alienado, princípio de miséria para alguns, é ao

[65] M. *a.* p. 119; Cf. p. 123, 131.
[66] Os grifos são de Marx.
[67] Jf. p. 365.
[68] M. *a*, p. 107.

mesmo tempo fonte de gozo e de desfrute para outros. Desse modo, a relação alienada do trabalho ao seu produto implica a relação de dependência com outrem, com aquele que, ao se apropriar do fruto do trabalho, se apossa também do próprio trabalhador objetivado em seu produto. "Portanto, por intermédio do trabalho alienado e alheado, o trabalhador cria a relação entre um homem, que é alheio ao trabalho e se situa fora dele, e esse trabalho. A relação do trabalhador com o trabalho cria a relação entre o capitalista, ou como se queira chamar o dono do trabalho, e o trabalhador. A *propriedade privada* é portanto o produto, o resultado, a consequência necessária do trabalho alienado, da relação do trabalhador com a natureza e consigo mesmo.[69]

O primado do subjetivo sobre o objetivo, em outras palavras, o aspecto ativo e constitutivo sobre o passivo e constituído, é confirmado pela precaução de Marx em distinguir nitidamente a ordem de exposição da ordem das razões constituintes na sua dedução das categorias da economia política. Se na verdade para ordenar e explicar as categorias dessa ciência é preciso partir da noção de trabalho alienado, deduzir a de propriedade privada e depois todas as categorias propriamente científicas que, como tinha mostrado Engels, vinculam-se mais ou menos diretamente ao conceito de propriedade, como se explica então ser a categoria de trabalho alienado obtida através do estudo das contradições que a economia política não soube explicar? Se a noção de trabalho alienado surge da análise das categorias propriamente econômicas que pressupõem a propriedade privada, não haveria círculo em deduzir depois o conceito de propriedade privada da noção de trabalho alienado? A resposta é taxativa: "O conceito de *trabalho alienado* (de vida alienada) foi com efeito obtido a partir da economia política como resultado do *movimento da propriedade privada.* Mas a análise desse processo revela que, embora a *propriedade privada* apareça como o fundamento e como a causa da trabalho alienado, é antes uma consequência deste, assim como os deuses *originariamente* não são a causa mas o efeito do desatino do entendimento humano. Mais tarde, a relação se converte numa de interdependência".[70] De sorte que não é possível, na verdade, alcançar o conceito de trabalho alienado se não partirmos das contradições apresentadas pelo regime da propriedade privada, pois de outro modo acabaríamos por abandonar a análise concreta para cair no reino da abstração e da fantasia.

[69] M. *a,* p. 108.
[70] M. *a,* p. 108-9

Mas da mesma forma que a prioridade epistemológica de Deus e de todos os predicados substantivados desfaz-se tão-logo seja encarada do ponto de vista do sujeito pro doutor, também a objetividade em si da propriedade privada liquefaz-se ao ser reportada à atividade alienada do trabalhador. Originariamente, o trabalho alienado provoca o aparecimento da propriedade privada, ou, de modo mais exato, a realização completa do trabalho alienado através da alienação do produto equivale a instaurar o regime da propriedade privada: em seguida, o subjetivo e o objetivo, por complementarem-se, sustentam-se mutuamente. Mas sendo obviamente o aspecto objetivo aquele que de modo mais manifesto revela a exploração do homem pelo homem, será ele o alvo predileto dos ataques do partido revolucionário. Não é em vão que a propaganda socialista em sua época heroica se fazia em torno da luta contra a propriedade privada.

No entanto, a originariedade do trabalho alienado é contrabalançada pela amplitude do conceito de propriedade privada. Objetiva, essa categoria explicita melhor as vinculações de que a alienação necessita para seu cabal desenvolvimento. É de fato a única a revelar o completo alheamento do produto em face do produtor, na medida em que faz do produto propriedade de outrem e, desse modo, desvenda a relação de homem a homem que a categoria de trabalho alienado à primeira vista parecia não comportar. "Consideramos de um lado o *trabalho alheado* relativo ao próprio trabalhador, isto é, a relação do *trabalho alheado para consigo mesmo.* Como produto, como resultado necessário dessa relação, encontramos *a relação de propriedade do não trabalhador* com o *trabalhador e* com *o trabalho.* A *propriedade privada,* como expressão material e resumida do trabalho alheado, compreende ambas relações, a relação do *trabalhador com o trabalho e com o produto de seu trabalho* e com o *não trabalhador,* e a relação do *não trabalhador com o trabalhador* e com o *produto de seu trabalho*".[71]

Prenunciando a ordenação de categorias que será empregada em *O Capital,* Marx, da análise das possibilidades reais instauradas pela primeira categoria, faz nascer o novo conceito que, por sua vez, engendra possibilidades insuspeitadas e inviáveis no âmbito da primeira. E a reiteração desse processo redunda na paulatina apreensão do concreto pela trama das noções abstratas.

[71] M. *a*, p. 111.

Convém entretanto marcar desde logo as diferenças essenciais existentes entre esse esboço do método e a arquitetônica monumental da obra acabada. Não se trata apenas de uma diferença de grau, como a do arbusto e a árvore adulta. As formulações operam em níveis diferentes. Nos *Manuscritos Econômico-filosóficos*, a cadeia dedutiva visa unir a atividade produtiva individual, tomada como ponto de partida, e as categorias econômicas em geral que exprimem uma face alienada e, em certo sentido, secundária da vida humana. A dedução é pois o elo que vai da filosofia à economia, na tentativa de demonstrar como a vida econômica é a negação insuportável da universalidade nativa do homem. Na medida, porém, em que não aceita a teoria ricardiana e vê na economia política apenas um agregado de teses incompatíveis, não acredita na possibilidade de sistematizar os conceitos econômicos numa totalidade dedutiva. Dada a noção de propriedade privada, o que importa é mostrar como os conceitos econômicos a pressupõem e destarte a ela se vinculam de uma forma mais ou menos direta, sem contudo pensar como possível o alinhamento dedutivo desses conceitos. O importante é descobrir a chave que permita a tradução de tipo feuerbachiano. Em *O Capital* a dedução desempenha papel diferente. Já que a análise inteiramente econômica da mercadoria passa a substituir o exame filosófico do trabalho alienado, a cadeia dedutiva adquire a função de vincular uma a uma todas as categorias válidas da economia clássica. Esta não mais expressa o fenômeno de um fundamento basicamente inalterável, pois o homem global tal como é no mundo moderno é o que a análise do sistema capitalista de produção pretende revelar. Em lugar de atribuir à filosofia o papel de sistematizar os conceitos incapazes de serem conciliados pela economia, Marx faz da própria ciência econômica o *sistema* que tanto revela a ordenação inscrita no real como constitui as condições de existência de todas as formas possíveis da realidade capitalista. Mas para isso era preciso conceder à economia política o estatuto de autêntica ciência, a exprimir uma realidade que tem em si mesma seu próprio fundamento. Como já vimos, esse passo foi dado por Marx desde o momento em que toma, na *Miséria da Filosofia, a* teoria de Ricardo como modelo de ciência.

Vincular a propriedade privada ao trabalho alienado tem como consequência imediata a equiparação do papel constituinte que ambos os fenômenos desempenham na formação da sociedade civil. Eles isolam os indivíduos da essência genérica primitiva, instalam a divisão do trabalho e, por conseguinte, a troca de produtos, provocam enfim a guerra de um contra

todos e o embrutecimento geral pelo egoísmo. No entanto, entre o momento inaugural do regime de propriedade privada e a futura recuperação do homem integral se estende todo o movimento da história que, tendo na sociedade civil o seu princípio, deve ser encarado como o desenvolvimento das contradições que instaura o sistema da propriedade privada. Não conhecemos, antes da *Ideologia Alemã,* nenhum texto completo que examine as transformações da história como momentos de evolução da propriedade privada. Como entretanto esse livro já se desvencilha da influência dominante de Feuerbach, como introduz a nova categoria de modo de produção e, por conseguinte, transforma em básica a contradição entre forças produtivas e as relações de produção, não consideramos lícito pôr em paralelo esse texto com as passagens relativas ao problema existentes nas obras anteriores. Na *Ideologia Alemã* a divisão do trabalho, ou, em outros termos, a propriedade privada, servirá de critério exterior que comparará os diversos modos de produção da história. Nos textos anteriores, porém, trata-se antes de tudo de explicar o desenvolvimento histórico pelo desenvolvimento da contradição constituída pela propriedade privada.

Todo o problema se resume portanto em acompanhar a evolução da propriedade privada e a explicitação dos termos da contradição. Sua primeira forma é evidentemente a propriedade do solo que se liga a uma primeira forma de trabalho alienado: a lavoura.[72] Nesta altura, a propriedade aparece ainda de um modo ou de outro vinculada a uma concessão sobrenatural e a riqueza como o fruto de uma natureza pródiga. Pouco a pouco contudo se incrementam as atividades industriais propriamente ditas. "Toda riqueza se transforma em riqueza *industrial*, em *riqueza* do trabalho e a *indústria* é o trabalho acabado, assim como o *sistema fabril* é a essência desenvolvida da *indústria*, a saber, o trabalho e o *capital industrial* a forma objetiva acabada da propriedade privada".[73] E, como já vimos, esse processo histórico de formação do capital é acompanhado pela tomada de consciência de que a riqueza tem sua essência subjetiva no trabalho, de maneira que a posse e a propriedade perdem sua legitimação sobrenatural para revelarem paulatinamente seu caráter arbitrário e espoliativo. No apogeu, quando a propriedade privada se transforma em capital, eclode então a contradição entre o ter e o não ter como toda sua violência.

[72] M. *a*, p. 123.
[73] M. *a,* p. 123.

Anteriormente, "a oposição entre a *falta de propriedade* (*Eigentumslosigkeit*) e a propriedade é ainda indiferente, não tendo sido concebida ainda como a oposição em seu *relacionamento ativo* com seu nexo interno, isto é, ainda não é concebida como contradição, até que não seja encarada como a oposição entre o *trabalho* e o *capital*. Ademais, essa oposição pode revelar-se em sua *primeira* forma sem o movimento desenvolvido da propriedade privada, como na Roma Antiga, na Turquia etc. Assim ela aparece como se não fosse instituída pela propriedade privada. Mas o trabalho, a essência subjetiva da propriedade privada como exclusão da propriedade, e o capital, trabalho objetivo como exclusão do trabalho, é a *propriedade privada* como relação desenvolvida da contradição e por isso uma relação enérgica que tende para sua resolução".[74]

5. Fundamento subjetivo da troca

Examinaremos agora a passagem que o jovem Marx estabelece entre o homem a trabalhar sob o regime de propriedade privada e a produção burguesa propriamente dita, subordinada ao valor de troca. Utilizaremos dois textos extraídos do comentário ao tratado de economia política de James Mill. Dado seu interesse epistemológico e considerando a dificuldade de serem encontrados no país, resolvemos reproduzi-los por inteiro, em tradução portuguesa, apesar de sua extensão. A nosso ver constituem o melhor complemento aos *Manuscritos Econômico-filosóficos* que, infelizmente, são em geral estudados sem levar em consideração os outros manuscritos da mesma época.

"O homem – esta é a pressuposição básica da propriedade privada – apenas *produz* para *ter*. *Ter* é o objetivo da produção. E esta não possui apenas um significado utilitário, pois tem uma finalidade egoísta; o homem produz apenas para *ter* para si próprio, o objeto de sua produção é a objetivação de seu *carecimento imediato* e egoísta. O homem para si, em estado de barbárie e de selvageria, tem por isso a medida de sua produção no *âmbito* de seu carecimento imediato, cujo conteúdo *é imediatamente* o objeto produzido.

[74] M. *a,* p. 124.

Nesse estado pois não produz *mais* do que necessita imediatamente. O *limite de seu carecimento* é o limite de sua produção. Oferta e procura coincidem então completamente. Sua produção é medida por seu carecimento. Nesse caso não se verifica a troca ou a troca se reduz à troca de seu trabalho pelo produto dc seu trabalho e essa troca é a forma latente (o germe) da troca verdadeira: tão logo porém a troca se verifique, tem lugar a sobreprodução para além do limite imediato da posse. Essa sobreprodução não consiste em ir além do carecimento egoísta. É antes a maneira mediata de satisfazer um carecimento que não encontra sua objetivação imediatamente nessa produção mas na produção de outrem. A produção se transforma na *fonte de aquisição* e em trabalho aquisitivo. Enquanto pois na primeira relação o carecimento é a medida da produção, na segunda a produção ou melhor a posse do produto é a medida até onde os carecimentos se podem satisfazer.

Produzi para mim e não para ti como produziste para ti e não para mim. O resultado de minha produção tem em é para si tão pouca relação contigo quanto o resultado de tua produção tem relação imediata comigo. Isto é, nossa produção não é produção do homem para o homem como homem, a saber, não é produção *social.* Nenhum de nós como homem mantém relação de desfrute com o produto de outrem. Enquanto homens portanto não existimos para nossas produções respectivas. Nossa troca não pode pois ser o movimento mediador em que se confirmaria que meu produto seria (para) ti por ser *objetivação* de tua própria essência e de teu carecimento. Pois não é a essência humana o vínculo de nossa produção de um para o outro. A troca só pode então movimentar, confirmar o *caráter* que cada um de nós tem em face de seu próprio produto e, por conseguinte, da produção de outrem. Cada um de nós vê em seu produto apenas seu interesse egoísta *próprio* objetivado e portanto no produto de outrem *outro* interesse pessoal independente dele, objetivo e alheio.

No entanto, tu, como homem, possuis uma relação humana com meu produto; tu *careces* de meu produto. Ele se apresenta por isso diante de ti como objeto de teu desejo e de tua vontade. Mas teu carecimento, teu desejo, tua vontade são carecimento, desejo e vontade impotentes no que respeita a meu produto. Isto é, tua essência *humana,* que por ser humana necessariamente mantém um relacionamento interior com minha produção humana, não é o teu *poder, a* tua propriedade dessa produção, porquanto na minha produção não são reconhecidos nem a *peculiaridade* (Eigentümlichkeit) nem o poder da

essência humana. São antes o *elo* que te faz dependente de mim, porque te colocam na dependência de meu produto. Longe de serem o *meio* que te dá *poder* sobre minha produção são o *meio* que me dá poder sobre ti.

Se produzo *mais* do que eu próprio posso imediatamente utilizar do objeto produzido, então minha sobreprodução se calcula e se refina tendo em vista teu carecimento. Aparentemente produzo apenas um excedente desse objeto, mas na verdade produzo *outro* objeto, o objeto de tua produção o qual penso trocar por esse excedente, uma troca aliás que já realizei no pensamento. A relação *social* que mantenho contigo: meu trabalho para o teu carecimento, é por isso também mera *aparência* e nossa complementação recíproca é também mera aparência a que a pilhagem mútua serve de fundamento. A intenção de pilhagem, de logro está necessariamente à espreita, pois nossa troca é uma troca egoísta tanto do meu como de teu lado, porquanto cada interesse pessoal procura ultrapassar o alheio, de modo que necessariamente nos procuramos enganar. A medida de poder que atribuo a meu objeto em relação ao teu requer para tornar-se um poder real o *teu carecimento.* O mútuo reconhecimento dos poderes respectivos de nossos objetos é porém um combate, e no combate vence quem possui mais energia, força, saber e habilidade. Se a força física basta, então te roubo simplesmente. Se terminou o reino da força física, então nos procuramos iludir reciprocamente com aparências, e o mais hábil passa a perna no outro. Para *a totalidade* da relação é acidental quem leva vantagem sobre o outro. Idealmente, um logra o outro, a saber, cada um segundo seu juízo prejudicou o outro.

A troca é então necessariamente mediatizada de ambos os lados por intermédio do *objeto* da produção e da posse recíprocas. A relação ideal aos objetos respectivos de nossa produção consiste de fato em nosso carecimento recíproco. A relação *real,* porém, que se torna real, a relação *verdadeira,* que se cumpre a si mesma, é apenas a posse exclusiva e recíproca da produção respectiva. O que no teu carecimento de minha coisa confere *valor, dignidade,* e *efeito* em mim é somente o teu *objeto, o equivalente* do meu objeto. Nosso produto mútuo é assim o *meio,* a *mediação,* o *instrumento,* o poder reconhecido de nossos carecimentos mútuos. Tua *procura* e o *equivalente* de *tua posse* possuem portanto a *mesma significação,* são termos equivalentes para mim, e tua procura somente possui *sentido* porque tem efeito quando o sentido e a ação me dizem respeito. Como simples homem, tua procura sem este instrumento é

um impulso insatisfatório de tua parte, uma ideia que não se concretiza para mim. Como homem tu não manténs pois relação alguma com meu objeto, porque *eu mesmo* não tenho relação alguma com ele. Mas o *meio* é o *verdadeiro poder sobre* o objeto e por isso encaramos mutuamente nosso produto como o poder de um sobre o outro e sobre si mesmo, isto é, nosso próprio produto ergue-se contra nós; parecia ser nossa propriedade, mas *na verdade* somos nós a sua propriedade. Estamos excluídos na *verdadeira* propriedade porque nossa *propriedade* exclui outro homem.

A única linguagem inteligível que falamos uns com os outros é a dos objetos em seu mútuo relacionamento. Não entenderíamos uma linguagem humana que ficaria sem efeito; de um lado, seria compreendida e sentida como pedido, como súplica e por isso como *humilhação* e assim seria apresentada com vergonha e com a sensação de aviltamento; de outro lado, seria tomada como *descaramento* e *demência,* sendo então descartada. Somos tão alheios reciprocamente ao ser humano que a linguagem imediata desse ser nos parece uma *ofensa à dignidade humana* e, em compensação, a linguagem alienada dos valores materiais nos parece legítima, autoconfiante, querendo-se dignidade humana.

Com efeito, de teu ponto de vista, teu produto é o *instrumento, meio* de apropriação de meu produto e, por conseguinte, de satisfação de teu carecimento. Mas, de meu ponto de vista, é o *objetivo* de nossa troca. Tu tens tanto mais valor para mim como meio e instrumento de produção desse objeto que é meu objetivo quanto menos vales nessa relação a meu objeto. Mas, primeiro, cada um de nós *faz* efetivamente aquilo que ao outro lhe parece. Tu te transformaste realmente em meio, instrumento, em produtor de *teu* próprio objeto a fim de te apoderares do meu. Segundo, teu próprio objeto é para ti apenas o *invólucro sensível,* a forma oculta de meu objeto, pois sua produção *significa* e quer *exprimir a aquisição* de meu objeto. E, de fato, até mesmo tu te transformaste em *meio, instrumento* de teu objeto de que teu desejo é *servo,* de modo que te fizeste de servo para que o objeto de teu desejo nunca mais conceda uma graça. Se entre nós essa mútua servidão ao objeto, no início do desenvolvimento e também agora, parece realmente com a relação de *senhoria e servidão,* esta é apenas a expressão *bruta e sincera* de nossa condição essencial.

Nosso valor *recíproco* é para nós o valor de nossos objetos recíprocos. E o homem é pois para nós mutuamente sem valor".[75]

Marx prossegue contrapondo, como não poderia deixar de ser, à produção alienada aquela que se fará conforme à universalidade do gênero humano, quando o trabalho, readquirindo sua dimensão coletiva, deixaria de ser maldição e perversão para converter-se em prazer: "Meu trabalho seria *exteriorização livre da vida* e, com isso, *seu desfrute*".[76]

Cumpre comentar esse texto, indicando os passos essenciais, mas o faremos sempre tendo em vista o quadro final dos conceitos marxistas. Historicamente representa uma variante do *Discurso sobre as desigualdades* onde o tema: constituição da desigualdade a partir da igualdade primitiva, é modulado pela dialética do senhor e do servo. Por isso não vale a pena demorar numa análise sistemática, todo o interesse se centralizando nas divergências com a teoria da maturidade de Marx. A comparação terá ainda o mérito de mostrar a inviabilidade da lógica que pretende constituir a sociedade civil a partir de relações que no fundo são pensadas como relações individuais.

É de notar desde logo nestas notas redigidas após os *Manuscritos Econômico-filosóficos* a influência da economia clássica, em particular a de Ricardo, cuja importância não deixará de crescer em prejuízo do atomismo metodológico de Feuerbach. Marx, com efeito, pretende encontrar um vínculo dedutivo entre a noção de ter, puramente filosófica, e a noção de valor, predominantemente econômica. Como os textos seguintes completarão o estudo do valor, teremos ao todo aquela relação de consequência entre a filosofia e a economia que os Manuscritos de 1844 se propunham a realizar, complementada pela organização dedutiva das próprias categorias econômicas. Se anteriormente Marx não se adentrava nos conceitos econômicos e se contentava com analisá-los isoladamente sem encadeá-los numa ordem dedutiva e sistemática (seu interesse se concentrando na denúncia do fundamento alienado), já a dedução se prolonga no interior da teoria cuja trama dedutiva é aceita por inteiro e há de reproduzir o esquema de um processo real.

[75] MEGA I/3, p. 543 a 546.
[76] MEGA I/3, p. 547.

Vejamos como se deslinda. Nas condições criadas pela propriedade privada o homem produz para ter. No entanto, em vez de visar a produção como um processo global, a toma nos moldes do ato produtivo do indivíduo, cada um produzindo para satisfazer suas carências imediatas no âmbito de sua atividade particular. O homem é tomado como um ser para si, isolado, que perdeu o sentido de sua existência social. A despeito entretanto da perda da sociabilidade primitiva provocada pela propriedade privada e pela alienação do trabalho, cria-se uma nova sociabilidade alienada na base de cada ato egoísta. Neste tipo de produção, inicialmente não há troca propriamente dita, cada pessoa trabalha exclusivamente para si. Não obstante, dá-se entre o trabalhador e seu objeto um câmbio energético, uma assimilação material que implica na troca fisiológica entre o sujeito e o objeto. Como Marx pode fazer dessa relação a matriz da troca entre pessoas? Provavelmente há por aqui uma alusão à teoria do valor-trabalho, segundo a qual os objetos são trocados de acordo com o trabalho abstrato necessário à produção dos objetos respectivos, de maneira que a mera relação de troca de produtos equivaleria à troca das trocas energéticas efetuadas entre cada sujeito e seu objeto. No entanto, importa-nos salientar apenas que a relação sujeito-objeto é posta como fundamento da troca, em oposição a inúmeros textos da maturidade, onde, como veremos, dada a relação de troca, essa determina o sentido do ato do sujeito na produção do objeto. Como Marx pode fazer essa relação a matriz da troca entre pessoas? Provavelmente há por aqui uma alusão à teoria do valor-trabalho, segundo a qual os objetos são trocados de acordo com o trabalho abstrato necessário à produção dos objetos respectivos, de maneira que a mera relação de troca de produtos equivaleria à troca das trocas energéticas efetuadas entre cada sujeito e objeto. No entanto, importa-nos salientar apenas que a relação sujeito-objeto é posta como fundamento da troca, em oposição a inúmeros textos da maturidade, onde, como veremos, dada a relação de troca, essa determina o sentido do ato do sujeito na produção do objeto. À primeira vista temos contudo a impressão de uma ruptura na continuidade do texto, indicada pela expressão "tão logo a troca se verifique..." Se isso fosse verdade, a troca entre o sujeito e o objeto não seria necessariamente o fundamento da troca entre pessoas e a análise da produção-para-ter poderia ser interpretada como a investigação abstrata das condições gerais do trabalho em regime de propriedade privada, cujo sentido todavia seria conferido pela verdadeira relação de troca entre as pessoas. O estudo das relações de troca, historicamente determinadas, seria precedido de uma análise abstrata das condições básicas da troca mais elementar possível,

a que se opera entre o agente como proprietário e seu meio ambiente. O sentido dessas condições seria determinado porém pela relação histórica de troca entre as pessoas. Entre esses textos de juventude e os da maturidade haveria pois a mais tranquila continuidade. Deixando de lado as especulações a propósito das palavras "forma latente" e "germe", com que Marx liga uma troca à outra, hasta a leitura da sentença posterior para convencer-nos do erro dessa interpretação. As trocas entre as pessoas, afirma, surgem como o resultado do refinamento das necessidades que buscam satisfazer-se nos produtos do trabalho alheio. A troca verdadeira aparece, desse modo, como o complemento e o resultado natural e real dos carecimentos individuais e como o aperfeiçoamento concreto da relação de posse. Depois de instaurado um regime de trocas, toda a produção passa a ser efetuada em vista da propriedade privada. A produção mercantil surge como o resultado da intenção individual de possuir e da dinâmica do carecimento cuja satisfação implica no reaparecimento de outras necessidades mais refinadas e mais exigentes a demandar produtos que só o outro sabe produzir. No mesmo sentido, a troca deixa de ser a aplicação de energias na enformação da coisa segundo o carecimento próprio para transformar-se na produção de um objeto carecido por outrem, produção cuja função e destino é tornar possível a apropriação de outro objeto produzido pelo outro.

A partir do carecimento constituem-se portanto as relações sociais de troca e, na sua base, uma sociedade alienada, já que a propriedade privada vicia o primitivo sentido social da produção do homem para o homem. Tendo como fundamento a produção egoísta, a sociedade que dela emerge só pode ser egoísta. Mas a própria particularidade dessas relações sociais revela suas limitações e objetiva, no interior da alienação, a essência genérica do homem. Embora não lhe seja possível apropriar-se do produto alheio se não oferecer em troca um equivalente, o homem não deixa de manter uma relação humana com esse objeto: deseja-o e precisa dele, em que pese à impossibilidade de obtê-lo. Desse modo, além da troca o carecimento firma entre os homens um vínculo propriamente humano.

Outra vez a doutrina do jovem Marx reafirma sua diferença com a economia clássica. Abandona o atomismo que faz o sistema emergir do entrechoque dos indivíduos e circunscreve a luta individual no interior de um meio comunitário primitivo, cuja influência se faz sentir até mesmo nos estados mais avançados da alienação. E, graças a essa universalidade dos indivíduos, a troca se converte num elo de dominação. Se o carecimento

humano fosse semelhante ao do animal, fechado na produção para si, não haveria a necessidade do produto do trabalho alheio, mas o desejo desse produto nasce e se desdobra sem considerar as possibilidades efetivas de sua satisfação. Em vista disso, a prova de universalidade da condição humana no sistema de trocas, onde a satisfação do desejo depende da oferta do equivalente, transforma-se no instrumento de sujeição da pessoa necessitada aquele que possui o objeto carecido.

A intenção de troca ademais diversifica os objetos produzidos. Destinando-se ao mercado, o produto excedente difere do produto diretamente consumido. A primeira vista essa distinção parece corresponder à de valor de uso e valor de troca. A correspondência porem é aparente. O valor de uso é propriedade da mercadoria e não de um objeto qualquer; consiste, como veremos em seguida, na qualidade da mercadoria satisfazer a necessidades humanas. Na verdade, o ato de desfrute de uma mercadoria não se distingue do consumo de um objeto em geral cuja apropriação não se deu pela troca. Na mercadoria como tal, porém, o uso é apenas mentado e o valor de uso exprime apenas o uso possível através da troca. Quando a mercadoria deixa o mercado para entrar na esfera do homem, obviamente perde o caráter de mercadoria. Em suma, na análise da mercadoria valor de uso e valor de troca são categorias *concomitantes* e contraditórias. No texto que comentamos, ao contrário, o objeto de uso é definido primeiramente em vista da satisfação pessoal, sem qualquer referência a uma possível relação mercantil Em seguida, com o desenvolvimento das necessidades, nasce a troca na base da produção excedente. A constituição do objeto de troca é pois o resultado do desenvolvimento do objeto de uso. Trata-se de duas categorias *consecutivas* a implicar estruturas diferentes, a anterior menos complexa do que a posterior. E se Marx sempre considerará a riqueza, em última instância, formada de valores de uso, qualquer que seja o modo de produção encarado, nem sempre fará o valor de troca resultar do desenvolvimento do valor de uso. No caso do modo de produção capitalista isso é absolutamente impossível.

Em virtude do primado do uso sobre a troca e do uso egoísta sobre o uso social, as relações equitativas de troca surgem como a aparência a encobrir o jogo mais profundo das intenções egoístas. No fundo, a troca serve aos interesses privados, para seu melhor desenvolvimento. Assim sendo, é acidental a troca por equivalente, pois a intenção de logro, embora se mova no interior da universalidade peculiar à essência humana, não está

apenas sempre presente na consciência do agente mas é sobretudo constitutiva da aparente equivalência da troca. Estamos diante de uma intenção egoísta que se realiza numa aparência que lhe é contrária, aparência aliás que desempenha enorme função na sociedade alienada. Isto posto, o reino do contrato, do reconhecimento pessoal e da liberdade, postulado pela troca de equivalentes é relegado também para o nível da aparência, do fenômeno em cuja base está a luta acirrada de cada um pela satisfação de suas necessidades. Observe-se como da intenção subjetiva do comerciante Marx faz surgir uma estrutura objetiva.

No jogo de intenções o objeto possuído desempenha a função de mediador. Ideal e intencionalmente as relações se estabelecem em vista da satisfação dos carecimentos recíprocos, mas na realidade ocorre apenas a mediatização das relações de posse. Anteriormente essa dizia respeito a objetos produzidos por cada um; posto, contudo, o regime de trocas, a posse do objeto produzido equivale à posse do objeto produzido por outrem; a troca de objetos é em última instância um câmbio de posses por intermédio de objetos, de produtos que se medem um peio outro enquanto são capazes de transferir a propriedade. O ato de visar e de desejar o objeto produzido por outro confere assim a esse objeto um valor e uma dignidade para a pessoa carente, que dependem do fato de a coisa ser propriedade alheia. Desse modo, quando ocorre a troca, dá-se a igualação dos objetos a traduzir a equivalência das posses, convertendo-se cada coisa na maneira de reconhecer a propriedade privada. A equivalência não concerne destarte ao trabalho social necessário para produzir as respectivas mercadorias, mas exprime sobretudo a equivalência das relações jurídicas cujo conteúdo material foi enriquecido pela intervenção do carecimento. Nada mais natural portanto que essa dialética do carecimento de propriedade privada venha a redundar num sistema de dominação, do mesmo modo que a dialética do carecimento, paradigma hegeliano das especulações do jovem Marx que estamos a analisar, também desembocava na oposição do senhor e do servo. Importa salientar que ambas as doutrinas tem no reconhecimento a relação básica, embora Marx se distinga de Hegel por conferir à relação intersubjetiva a materialidade da posse efetiva do produto. Em lugar de desenvolver-se livremente, o carecimento encontrou os limites e as fronteiras da propriedade privada e, de um só golpe, seu sentido e sua trajetória subordinaram-se à nova condição.

No processo de configuração e objetivação do equivalente desaparece por completo a eficácia que poderia ter o carecimento do produto do trabalho alheio se nos mantivéssemos no âmbito da comunidade. Em termos econômicos, defrontamo-nos com o sistema de demanda efetiva, onde cada necessidade a que não corresponde um meio efetivo de pagamento é posta fora de consideração. A essa situação de fato, Marx contrapõe a essência genérica do homem, que, como estamos a ver, não representa um ideal ético contraposto ao fato condenável, mas exerce a função determinativa e positiva de levar adiante o correlacionamento dos homens com o ser impedido pelas limitações da propriedade privada.[77] Dessa perspectiva, ele pretende, pois, condenar a metamorfose da linguagem humana em linguagem dos objetos sem abandonar a postura científica.

Marx indica duas consequências do processo de objetivação do equivalente. Em primeiro lugar, ocorre uma inversão nas relações de poder entre o agente e seu produto. Como instrumento de posse do objeto alheio, o produto, no jogo das intenções recíprocas entabuladas para a troca, adquire tal autonomia e objetividade que, embora seja formado para a posse, passa a possuir os próprios proprietários A totalidade da pessoa reduz-se a de sujeito possuidor, terminando suas ações por orientarem-se exclusivamente para a posse. E na medida em que a posse é egoísta e exclui os outros da propriedade e da produção coletiva, todos são postos à margem da verdadeira propriedade cujo sentido implica na sujeição do objeto ao possuidor. Em segundo lugar, a objetivação do instrumento de troca como objeto da propriedade privada esvazia as relações humanas de seu conteúdo autenticamente humano. Visto que a intenção de troca visa apenas o

[77] E preciso distinguir cuidadosamente a função lógica da categoria "Gattungswesen" de sua implicação moral. A categoria constitui, como vemos constantemente, o universal primitivo que fundamenta o processo dialético do jovem Marx. Não negamos ter esse fundamento, como consequência *imediata,* um intenso moralismo, mas isso não legitima a tese daqueles autores modernos que transformam Marx num sacerdote do bem e do mal, segundo as posições ideológicas. Nem mesmo os pensamentos do jovem escritor deixaram de procurar uma base científica, a inserção numa teoria geral e a possibilidade de verificação, em que pese às vicissitudes dessa tentativa, de um ponto de vista moderno. Tanto é assim que cada vez mais desembocam na economia política. Não pretendemos ainda negar que a vida de Marx não tenha sido pautada por uma grande coragem moral, mas sua conduta nada tem a ver com os fundamentos de seu sistema; se pensarmos o contrário estamos confundindo os fatures de desenvolvimento de uma teoria com *seus* fundamentos conceituais, os únicos que importam para este trabalho.

produto alheio enquanto passível dessa operação, o outro passa a ser medido pela capacidade e habilidade de produzir o objeto almejado. Da parte do agente dá-se a mesma redução dos objetivos humanos, pois o sentido de sua ação amolda-se ao interesse de adquirir o produto alheio, a tal ponto que se invertem as determinações iniciais de carecimentos. Seu trabalho é a maneira de apropriar-se do trabalho alheio, o esforço da produção excita-se pelo antegozo da posse do objeto longínquo de sorte que serve seu produto e sujeita-se a ele somente na ânsia do desfrute de uma coisa que está fora de seu alcance. O que era objeto de carecimento imediato converte-se no instrumento de satisfação de outro carecimento, no sujeito a dominar o agente. Dado isso, desaparecem as relações universais entre os homens, desvalorizadas para valorizar-se o mundo opaco das coisas.

6. Carecimento e valor

Os textos, cuja tradução daremos a seguir, devem ser anteriores ao que acabamos de estudar. São igualmente trechos do comentário ao tratado de economia política de James Mill e, como é de supor que Marx resumia e comentava conforme progredia na leitura, devem ter sido escritos antes da passagem já analisada, que se encontra quase no fim do extrato. No entanto, acreditamos legítimo inverter a apresentação e a ordem dos comentários, pois do ponto de vista teórico os novos textos completam a teoria da objetivação do equivalente. Na verdade, Marx lançava no papel suas ideias conforme lhe advinham da leitura de Mill, desordenadamente e sem se preocupar com seu encadeamento num sistema teórico. Isso não significa porém que objetivamente as ideias não se engrenem e não se completem mutuamente. A prova está no próprio desenvolvimento das ideias que seremos capazes de realizar. Além disso, quando tratamos de textos soltos, que sentido sistemático pode ter a ordem de apresentação?

> A essência do dinheiro não consiste primeiramente em que nele a propriedade se exterioriza, mas em alienar a *atividade mediadora*, o movimento ou o ato *humano* e social, através do qual os produtos do homem se completam reciprocamente; assim se tornam a qualidade de uma *coisa material* exterior ao homem, qualidade do dinheiro. Quando alheia essa própria atividade mediadora, o homem é ativo apenas como homem desumano que se perdeu de si mesmo; o próprio *relacionamento* das coisas, a operação humana com elas converte-se

numa operação de um ser exterior ao homem e além do homem. Este *mediador* estranho faz com que o homem – em lugar de ser o próprio mediador do homem, – veja sua vontade, sua atividade, sua relação com os outros como um poder independente dele. Sua escravidão alcança então seu ponto mais alto. É evidente que esse mediador se converte no *deus efetivo*, pois o mediador é o *poder efetivo* sobre aquilo com que ele me mediatiza. Seu culto passa então a ter um fim em si mesmo. Os objetos, separados deste mediador, perderam seu valor. Portanto, somente tem valor enquanto eles o *representam*, quando originariamente parecia que ele tinha valor enquanto ele os representasse. Esta inversão da relação primitiva é necessária. Este mediador é portanto a essência alienada da propriedade privada que se perdeu a si mesma, a propriedade privada alheada que se tornou externa a si mesma, assim como ele (o mediador) é a mediação alheada da produção humana com a produção humana, a atividade genérica do homem alheado. Todas as qualidades que lhe advêm na produção dessa atividade são transferidas pois para este mediador. O homem torna-se assim tanto mais pobre como homem, isto é, separado deste mediador, quanto mais rico esse mediador.

Cristo *representa* primitivamente:

1. os homens diante de Deus;
2. Deus para os homens;
3. os homens para o homem.

Deste modo o *dinheiro* representa primitivamente segundo seu conceito:

1. a propriedade privada para a propriedade privada;
2. a sociedade para a propriedade privada;
3. a propriedade privada para a sociedade.

Cristo porém é Deus *alheado* e o *homem* alheado. Deus tem então valor somente quando representa Cristo e o homem tem valor somente enquanto representa Cristo. Ocorre a mesma coisa com o dinheiro.

Por que a propriedade deve adquirir a *forma monetária*? Porque o homem como ser sociável deve chegar até a *troca* e esta sob a pressuposição da propriedade privada deve chegar à forma do valor. O movimento mediador do homem que troca não é um movimento social e humano, não é uma *relação humana*, é a relação abstrata da propriedade privada à propriedade privada e esta relação *abstrata* constitui o *valor*, cuja existência efetiva como valor é o dinheiro. Já que os homens que trocam não se relacionam uns aos outros como homens, a *coisa* perde então o sentido de uma propriedade humana e

pessoal. A relação social de propriedade privada à propriedade privada é já uma relação no interior da qual a propriedade privada se alienou. A existência para si dessa relação, o dinheiro, é por isso a alienação da propriedade privada, a abstração de sua natureza *específica* e pessoal.[78]

Depois de examinar como deste ponto de vista o dinheiro, na qualidade de mercadoria especial que passa a representar o valor de todas as outras, vincula-se imediatamente ao valor de troca e tem no papel-moeda sua expressão mais perfeita, depois de examinar demoradamente a alienação do sistema de crédito bancário, Marx retoma o estudo do intercâmbio comercial.

A *troca* tanto da atividade humana no interior da produção quanto dos produtos humanos entre si é igual à atividade genérica e ao espírito genérico cuja existência verdadeira, efetiva e consciente é a atividade *social e* o desfrute *social.* Já que a essência *humana* cria assim a *verdadeira coletividade* (Gemeinwesen) do homem, os homens produzem por intermédio do cumprimento de sua essência, a *coletividade humana,* o ser (Wesen) social que não é um poder abstrato universal em oposição ao indivíduo isolado, mas a essência de cada indivíduo, sua própria atividade, sua própria vida, seu próprio espírito, sua própria riqueza. Não é através da reflexão que nasce aquele verdadeiro ser comunitário, nasce através da *penúria* e do *egoísmo* dos indivíduos, isto é, produz-se imediatamente através do exercício de sua própria existência. Não depende do homem que exista ou não esta coletividade, mas enquanto o homem não se reconheça como homem e com isso tenha organizado o mundo humanamente, a coletividade aparece sob a forma da *alienação.* Porquanto seu *sujeito,* o homem, é um ser autoalienado. Os homens, não como abstração mas como indivíduos particulares reais e vivos, *são* esta essência. E como eles são, assim é ela. Por conseguinte, é a mesma expressão dizer que o *homem* se aliena e que a *sociedade* desses homens alienados é a caricatura de sua *coletividade real,* de sua verdadeira vida genérica...[79]

Marx prossegue com as inevitáveis considerações a respeito da miséria da alienação. O importante é salientar que:

a economia política compreende a *coletividade humana,* sua essência humana que se comprova a si mesma, sua mútua complementação

[78] MEGA I/3, p. 531-2.
[79] MEGA I/3, p. 536.

sob a forma da *troca* e do *comércio* da qual nasce a vida genérica e a vida humana autêntica...

A economia política – como o movimento real – parte da *relação de homem a homem* como sendo a de *proprietário individual a proprietário individual* (*Privateingentümer*). Se o homem é pressuposto como *proprietário individual*, isto é, como *possuidor* exclusivo que confirma sua personalidade através dessa posse exclusiva e por esta se diferencia dos outros homens assim como se relaciona com ela – a propriedade privada é sua existência pessoal marcante e por isso essencial –; então a *perda* ou a *concessão* da propriedade privada é alheamento tanto do homem como da própria propriedade privada. Consideremos apenas esta última determinação. Se transfiro para outrem minha propriedade privada então esta deixa de ser *minha* e vem a ser uma coisa independente de mim e fora do meu âmbito, isto é, uma coisa que me é *exterior*. Alieno então minha propriedade privada. Em relação a mim a situo como propriedade privada *alheada*. Mas a ponho apenas como coisa em geral *alheada* e interrompo minha relação pessoal com ela; se apenas a alieno em relação a mim, devolvo-a às forças naturais *elementares*. No entanto, ela vem a ser *propriedade privada* alheada somente se ao mesmo tempo deixar de ser *minha* propriedade sem que por isso deixe de ser propriedade privada em geral, isto é, se passa a manter com *outro* homem exterior a mim a mesma relação em que eu mesmo estou, em outras palavras, ela se tornou *propriedade privada de outrem*. Excetuando o caso de força, como chego a alienar a outrem minha propriedade privada? A economia política responde corretamente: por causa da *penúria* e do *carecimento*. O outro também é proprietário mas de *outra* coisa de que careço e de que não posso nem quero carecer, mas que parece satisfazer uma necessidade da minha existência e realizar minha essência.

A *natureza específica do objeto*, que constitui a matéria de sua propriedade privada, é o vínculo a inter-relacionar ambos os proprietários individuais. A nostalgia desses dois objetos, isto é, o carecimento deles, mostra aos proprietários e lhes traz à consciência que cada um além da propriedade privada ainda mantém, uma outra relação *essencial* com os objetos, que ele não é o ser particular que se crê mas o ser *total* cujo carecimento está também em relação de propriedade *interior* com a produção do trabalho de outrem – pois o carecimento de uma coisa é a prova mais evidente e irrefutável de que a coisa pertence ao meu ser, que seu ser para mim, a sua

propriedade é a propriedade, a qualidade de meu ser. Ambos os proprietários são portanto levados a desistirem de suas propriedades mas de tal modo que concomitantemente confirmam a propriedade privada, ou desistem da propriedade privada no interior da relação de propriedade privada. Cada um portanto aliena uma parte de sua propriedade privada ao outro.

O relacionamento *social* ou a relação social dos dois proprietários colocou pois a *reciprocidade do alheamento*, a relação de alheamento de ambos os lados, ou o *alheamento* como relação de ambos os proprietários, enquanto na propriedade privada simples ocorre apenas o *alheamento* unilateral no que respeita a si mesmo.

A troca ou o *intercâmbio comercial* é pois o ato social e genérico, a coletividade, o tráfico social e a integração do homem no interior da propriedade privada e por isso o ato genérico exterior e *alheado*. Daí aparecer como *intercâmbio comercial* e ser o contrário de uma relação social.

Por intermédio do alheamento mútuo ou da alienação da propriedade privada a própria *propriedade privada* alcançou a determinação de propriedade privada *alheada*. Pois em primeiro lugar deixou de ser produto do trabalho, de ser a notável e exclusiva manifestação da personalidade de seu possuidor por este tê-la alienado, e adquiriu uma significação para quem *não* a produziu. Perdeu pois sua significação pessoal para seu possuidor. Em segundo, foi relacionada a outra propriedade privada que lhe é equivalente. Em seu lugar aparece outra propriedade de *outra* natureza, assim como ocupa lugar de uma propriedade privada de *outra* natureza. De ambos os lados aparece pois a propriedade privada como representante de uma propriedade privada de outra natureza, como o *igual* (*als das* “*Gleiche*”) de um outro produto natural e ambos os lados se relacionam mutuamente de um modo tal que um representa a existência de *outro* e ambos reciprocamente se relacionam como substitutos de si mesmos e de seu outro. A existência da propriedade privada como tal converteu-se então em *substituto*, em equivalente. Em vez de sua unidade imediata consigo mesma, ela agora é somente como relacionamento a um *outro*. Como *equivalente* sua existência não é mais o que lhe é peculiar, convertendo-se por isso em valor e imediatamente em *valor de troca*. Sua existência como valor é diferente da imediata, é exterior ao seu ser especifico, é uma determinação *alheada* dela mesma, é apenas urna existência relativa.

> A matéria pela qual um valor é determinado assim como a maneira pela qual se torna preço será explicada noutra parte.
>
> Suposta a relação de troca, o trabalho torna-se trabalho aquisitivo imediato. Esta relação do trabalho alienado atinge seu máximo quando: 1 – da parte do trabalho aquisitivo, o produto do trabalho não está em relação imediata com seu carecimento e com a determinação de seu trabalho, mas é determinado dos dois lados por combinações sociais estranhas ao trabalhador; 2 – aquele que compra o produto não é ele mesmo produtor mas troca o que outros produzem. Naquela forma elementar de propriedade privada *alheada*, o intercâmbio comercial, cada um dos dois proprietários individuais havia produzido aquilo a que seu carecimento e suas disposições imediatas, assim como o material natural existente o haviam conduzido. Cada um troca portanto o excesso de produção pelo trabalho do outro. Embora o trabalho fosse a fonte de sua subsistência imediata era também a confirmação de sua existência individual. Através da troca de seu *trabalho* torna-se parcialmente *fonte de aquisição*. Sua finalidade e sua existência divergem. O produto é produzido como valor, como *valor de troca*, como *equivalente*, não mais em vista de sua relação imediata e pessoal com o produtor. Quanto mais complexa a produção se torna, quanto mais complexos portanto os carecimentos, tanto mais complexas serão as operações dos produtores e tanto mais próximo está seu trabalho da categoria de *trabalho aquisitivo* até que finalmente só lhe resta essa dimensão e torna-se *acidental* e *inessencial* o produtor estar numa relação de desfrute imediato e de carecimento pessoal com seu produto ou se sua *atividade*, a ação do próprio trabalho apraz à sua personalidade, se é a realização de suas disposições naturais e de finalidades espirituais.[80]

Logo no início Marx se ocupa expressamente do dinheiro como o equivalente alienado e objetivado. Antes de manifestar a mera propriedade privada, o dinheiro aliena a atividade fundamentalmente social subjacente a nosso ser comunitário. Por causa da particularização operada pelo trabalho alienado, o comércio entre os homens reduz-se à troca de objetos privados, os quais, graças a essa limitação e particularização, podem encarnar-se numa coisa material exterior ao homem, a saber, no dinheiro. Dada a alienação das relações humanas, o dinheiro passa a medidas, a constituir o

[80] MEGA I/3, p.536 a 539.

único espelho onde os homens se reconhecem. Na qualidade de mercadoria universal, objeto do carecimento universal, representa todo o humano, convertendo-se por isso no meio geral de reconhecimento de que a pessoa dispõe para encontrar a si mesma e a todas as outras. É de notar no processo: *1* – a transformação do equivalente de simples meio de troca no mediador absoluto das relações humanas; *2* – a proteção das propriedades do homem nesse instrumento objetivado; *3* – o reconhecimento da essencialidade humana no produto particular e limitado de sua exteriorização. A referência a Cristo precisa o terceiro item. Seguindo os passos de Feuerbach, Marx nele vê: *1* – vínculo dos homens e sua essência genérica mistificada como Deus-pai; *2* – o filho de Deus unindo o Pai aos homens, isto é, a essência genérica do homem ligando-se aos indivíduos subsumidos; *3* – o elo intermediário entre o homem particular e a universalidade inscrita nele.[81] A mesma função socializante desempenha o dinheiro, embora na ordem inversa, pois o terceiro item referente a Cristo corresponde ao primeiro item do esquema do dinheiro. Desse modo, o dinheiro representa: *1* – a vinculação da propriedade privada à propriedade privada; *2* – a sociabilidade primitiva a escoar-se pelos canais legitimados pela propriedade privada; *3* – a constituição da sociedade alienada baseada nas relações de propriedade privada. Cristo, filho de Deus, exterioriza o Pai sob a forma particular humana, mas sendo idêntico a Deus não exprime senão a essência humana alienada. Deus por isso tem valor somente enquanto exprime Cristo, representação e movimentação de Deus. Na mesma relação, o homem só vale enquanto representa Cristo ao valer como mediador entre Cristo e os homens, entre sua essência alienada e suas vidas particulares. Do mesmo modo, o dinheiro é a atividade alienada cujo valor entretanto adquire realidade exclusivamente do fato de vincular propriedades privadas, passando a mediação entre os homens a ser medida pela mediação alienada, pelo dinheiro.

O último parágrafo do primeiro texto menciona os seguintes problemas de cuja solução passaremos a nos ocupar: *1* – como a partir da troca chega-se ao valor; *2* – o tipo de abstração do valor; *3* – como o dinheiro, na qualidade de propriedade privada transmudada pela troca, termina por alienar e negar essa mesma propriedade.

[81] A mesma função mediadora de Cristo é retomada em HF. a explicar as relações entre homem e estado.

Antes de iniciar porém a análise dessas questões convém precisar as relações que a troca mantém com a essência genérica do homem e com a propriedade privada. A determinação fundamental encontra-se no pequeno trecho traduzido logo depois da passagem já comentada. Na medida em que complementa os carecimentos recíprocos, a troca configura a comunidade como a essência de cada indivíduo, como o meio pelo qual cada pessoa satisfaz e educa suas necessidades. Nesse sentido, ao operar na comunidade, exprime tão somente o fecho da produção entendida como a forma de manifestar e pôr em movimento a existência específica; consiste na mera atividade de fazer circular os produtos do trabalho desalienado. Isso posto, cabe notar primeiramente que a essência universal do homem, em lugar de provir da universalidade abstrata nasce, como já sabemos, do relacionamento concreto de indivíduos necessitados. O mútuo carecimento é a prova patente do destino universal. O conjunto inicial de forças genéricas a realizar-se na dependência de homem a homem – a grande descoberta materialista de Feuerbach, segundo o jovem Marx – está sempre presente no começo de qualquer análise. Em segundo lugar, observa-se claramente que a troca por si só não é alienante. Se leva adiante a alienação é porque opera com produtos do trabalho alienado, isto é, com propriedades privadas. Ao contrário, enquanto satisfaz o carecimento social pela circulação de valores de uso, seu papel possui enorme significado humano. Toda produção dessa maneira visa diretamente o consumo, de sorte que a circulação nesse mundo desalienado consiste apenas na translação de bens úteis, isto é, de valores naturais que nada tem a ver com o comércio e a concorrência. Quando porém surge a propriedade privada, altera-se por completo o sentido da troca que se converte em comércio, pois cada agente intenciona roubar seu companheiro. Desse momento em diante nasce a sociedade civil na base da troca alienada de mercadorias e de valores de troca. Em suma, a troca em si é um instrumento inerte de comunicação cujo sentido depende das intenções com que é usado.

Tanto a realidade como a economia política partem da troca comercial de objetos enquanto propriedades privadas ou, de uma perspectiva subjetiva, do relacionamento de proprietários. Como se concretiza essa troca? Sem possuir estrutura econômica própria, exprimindo apenas a comunicação social, não seria correto justapô-la simplesmente à propriedade privada. É mister tomar essa última categoria e descobrir como a partir dela se coloca o problema da comunicação. Dado o homem como proprietário individual a

confirmar sua personalidade alienada exclusivamente através da posse, a perda de propriedade implica na perda e na alienação completa desse homem. Mas a noção de propriedade privada exige que o ato de alienação seja endereçado a outra pessoa, pois a propriedade privada simplesmente abandonada volta a ser mero objeto natural. A alienação da posse equivale pois a transferir um objeto para outrem a fim de que esse mantenha com o dito objeto a mesma relação exclusivista anteriormente sustentada pelo primeiro sujeito. Donde provém contudo a necessidade de realizar essa troca e essa alienação? Da penúria e do carecimento, da subjetividade insatisfeita do homem que, desconsiderando os limites por ele próprio criados, sempre está a precisar de coisas produzidas por outrem. Em outras palavras, a necessidade da troca de propriedades privadas, isto é, do comércio, provém da dinâmica do carecimento já conhecida.

Convém dar ênfase ao caráter isolante que Marx empresta à propriedade privada. Se essa na verdade dá origem a uma relação social, é no inicio o contrário dela. Não consiste primitivamente no acordo entre pessoas a fim de manter a igualdade ou a desigualdade social, mas numa maneira particularista de apropriação do objeto através de um trabalho limitado e limitante onde a relação com outrem não se põe imediatamente. Não se trata enfim de uma relação desde a origem social; ao contrário constitui uma forma unilateral de manifestação do sujeito que se defronta com objetos a serem enformados pelo trabalho. Antes da troca cada agente, como vimos, é tomado como proprietário. Essa condição não nasce pois da relação de troca que, se for posta como uma relação de equivalentes, necessariamente faz dos agentes ao mesmo tempo proprietários e produtores, como acontece na circulação simples de mercadorias, mas no fundo é pensada na qualidade de forma de exteriorização e manifestação da pessoa humana. A objetivação com efeito vem mareada pelo pejo da alienação. Instaurado porém o regime de propriedade privada, há outra forma *imediata* de manifestação da personalidade?

O caráter antissociológico da categoria de propriedade mostra como o jovem Marx, nesse domínio, ainda não se desvencilhou da influência hegeliana, embora sua teoria se proponha como a contrapartida materialista do idealismo de Hegel. Em termos que lhe são muito familiares, a negação marxista da categoria hegeliana de propriedade dá-se ainda no âmbito dessa teoria, representa sua negação mais radical mas não põe em xeque seus postulados. Hegel considera a propriedade como o direito da pessoa de

situar sua vontade na exterioridade das coisas, direito que lhe advém da necessidade de dar a si mesma um reino exterior para o exercício de sua liberdade. A coisa torna-se então da pessoa e, quando essa exerce sua vontade particular, propriedade privada.[82] Marx todavia, em vez de tomar essa objetivação como manifestação da universalidade do homem, transforma-a no início da degradação humana, no primeiro ato da negação da sociabilidade primitiva. Mas do ponto de vista da negação, tanto Hegel como Marx conferem ao conceito o mesmo movimento: a propriedade como realização da universalidade originária, respectivamente da vontade e da essência genérica, equivale à sua negação. Enquanto porém Hegel faz do processo o legítimo evolver do espírito, Marx o considera como a degradação necessária da comunidade. Deixando de lado os conteúdos divergentes, em particular os significados diferentes da ideia de realização, não deparamos com a mesma estrutura lógica?

Retomemos a análise do texto. A natureza específica do objeto, o conteúdo material onde se assenta a propriedade privada, vincula entre si os proprietários numa relação particularizada. No entanto, a dinâmica do carecimento revela aos agentes da troca que sua exigência humana coletiva extravasa sua existência como cambistas de propriedades, dá-lhes consciência de sua universalidade originária cuja efetividade todavia permanece apenas visada, pois os diques da propriedade privada impedem qualquer realização que não se conforme aos contornos preestabelecidos. Por esse motivo, a troca de objetos e a correspondente alienação das propriedades respectivas ocorrem no interior do círculo da propriedade privada. Outorgar a propriedade privada apenas para que outrem a possua equivale a desistir dela para, ao mesmo tempo confirmar sua determinação fundamental.

Graças ao alheamento recíproco das propriedades, essas se determinam como alheadas. De um lado, deixam de ser o produto do trabalho e a manifestação exclusiva da personalidade do produtor, valendo para quem não a produziu; de outro, existem apenas no correlacionamento com outra propriedade privada, não havendo troca se não for mediada por um equivalente. Importa pois precisar a natureza desse equivalente e seu significado social. Convém lembrar antes de tudo que, em virtude da alienação e da propriedade privada, a troca não é equitativa, cada agente necessariamente não sai da operação com o mesmo conteúdo com que

[82] Hegel*: Grundlinien*…, § 41 a § 46, p. 47 a 52.

entrou. Em termos mais precisos, a análise não se move no âmbito da circulação simples. Se a igualdade é por consequência apenas aparente, suas determinações serão essencialmente formais.

Impulsionados pela essência genérica e diante das fronteiras da propriedade privada, os homens se relacionam entre si por intermédio da troca de propriedades privadas, as quais se movimentam apenas com essa determinação. A equivalência dá-se pois de privatividade a privatividade, de sorte que o igual emerso do processo respeita exclusivamente à forma do objeto, à maneira peculiar de sua apropriação. O veículo da relação entre proprietários é na verdade constituído por objetos materiais conformados pelo trabalho, mas sua determinação de resultarem do *trabalho* cede lugar à de serem objeto do trabalho *alienado*, isto é, de serem propriedades privadas. O valor, o igual emerso, não exprime pois um conteúdo material e profundo que os produtos possuiriam por resultarem do dispêndio de força física, socialmente determinado e abstraído pela relação de troca, mas equivale à determinação formal provinda do relacionamento de uma propriedade privada a outra e da respectiva alienação. O texto torna-se ainda mais claro se levarmos em conta os dois tipos de valor aceitos por Marx nessa época. Não se trata obviamente de constituir o valor natural, que se determina fora do mercado, pelo custo de produção relacionado às necessidades sociais, ou melhor, pelo trabalho em vista do carecimento, mas tão somente de acompanhar a formação do valor comercial, do valor de troca cuja determinação fundamental provém dos efeitos desastrosos da concorrência. Para o jovem Marx, esta é o resultado imediato da propriedade privada, a tradução econômica do relacionamento entre proprietários levados pela intenção de logro. O que importa, desse modo, não é fixar na relação de troca o momento do trabalho a manifestar-se imediatamente na natureza socializada dos produtos, pois a determinação e a configuração desse momento já se deram por completo ao constituir-se o valor natural num âmbito imunizado contra as deformações do comércio. Alienado o trabalho e instaurado, por conseguinte, o sistema de propriedade privada, o valor natural se corrompe e se transforma no valor de troca. Esta é a determinação essencial a pôr em relevo, a qual simplesmente se constitui pela alienação e objetivação da propriedade privada.

A definição exposta é uma adaptação da teoria hegeliana do valor feita com o mesmo propósito que levou Marx a reformular a categoria de propriedade. Trata-se de emprestar ao movimento da propriedade privada e

de seus resultados um sentido inteiramente contrário ao primitivo. Se em Hegel o valor resulta legitimamente do desenvolvimento da vontade e da ordem jurídica, em Marx corresponde a um passo adiante no avanço da alienação. Posta a coisa como propriedade, como manifestação e exteriorização da vontade universal, Hegel tem de haver-se com seu uso. Nele a coisa é individual, determinada quantitativa e qualitativamente e em relação a um carecimento específico. Tomemos por exemplo um pedaço de pão a que corresponde uma necessidade específica: o carecimento do pão. Como todavia essa utilidade específica (a nutrição) é determinada quantitativamente (Hegel não explicita por que meios) é possível compará-la a objetos de mesma utilidade. Consideremos a nutrição relativa a três pessoas: pode como tal ser relacionada a outros objetos dotados da mesma função nutritiva que se veem pois vinculados entre si quantitativamente. Para nutrir três pessoas faz-se mister, suponhamos, 3 kg de pão – 2 kg de bolo – 1 kg de feijão, etc. De outra parte, o carecimento específico enquanto carecimento em geral pode ser, do ponto de vista de sua particularidade, comparado a outros carecimentos particulares, sendo por isso possível a comparação de uma coisa a outras que satisfazem a outros carecimentos. Foi vencida, dessa maneira, a limitação anterior, pois de agora em diante comparam-se tanto coisas subordinadas à mesma utilidade (no nosso caso, a nutrição) como as coisas em geral, qualquer que seja a necessidade em questão. "Essa sua *universalidade* cuja simples determinabilidade nasce da particularidade da coisa, abstraindo-se ao mesmo tempo sua qualidade específica, é o *valor* da coisa, onde sua verdadeira substancialidade se determina e é objeto da consciência".[83] Numa etapa posterior da análise e, portanto, em nível superior de concreção, quando Hegel já se ocupa da sociedade civil no interior do sistema de carecimentos reais, a universalidade-valor aparece vinculada ao trabalho. Esse é a mediação que enforma o objeto e o prepara para satisfazer um carecimento particular, conferindo-lhe pois um valor.[84]

Evidentemente Hegel traduz e confunde em sua linguagem as teorias econômicas de seu tempo, procurando compreendê-las a partir da categoria de carecimento. Como não trata da utilidade marginal mas da utilidade enquanto função, não possui um meio eficaz de quantificá-la e a quantidade que postula só pode provir abstratamente do desenvolvimento do conceito. Para nossos

[83] *Idem*, § 63, p. 66.
[84] *Idem*, § 196, p. 198.

propósitos, entretanto, cabe apenas atentar para a estrutura dialética da noção de valor, cujo esquema *mutatis mutandis* aparecerá até n' *O Capital*. Por enquanto todavia o valor está intrinsecamente ligado ao valor de uso e ao trabalho correspondente, surgindo do seu desdobramento. Desde o início Hegel já se situa no domínio da propriedade, não faz do uso o mero ato de consumo para cuja realização basta a posse, mas um ato legitimado pela propriedade privada e, por conseguinte, por instituições jurídicas específicas. Dado isso, se o agente aliena c objeto em lugar de usá-lo, o ato só pode ser entendido como alienação da propriedade, de sorte que a universalidade emergente da troca identifica-se de imediato com o valor definido antes, pois não há câmbio que não seja nesta altura um contrato, a manifestação particular da universalidade anterior da vontade. Antes da troca, a universalidade já estava posta pela comparação das coisas e dos carecimentos por intermédio da utilidade. Hegel, com efeito, no processo de alienação da propriedade, considera o nascimento do contrato como a solução para a antítese entre a propriedade para si e a propriedade para o outro. Quando o contrato é real, quando cada um dos contratantes permanece proprietário, constitui-se então o contrato de troca (Tauschvertrag). "Como no contrato real cada um conserva a *mesma* propriedade que ao mesmo tempo recebe e concede, distingue-se essa propriedade, que permanece *idêntica* como a propriedade *em si* no contrato, das coisas exteriores que na troca mudam de proprietário. Essa é o valor no qual os objetos do contrato são *iguais* a despeito de todas as diferenças qualitativas das coisas, constitui enfim sua *universalidade*".[85] A universalidade, a igualdade interna das coisas (das *innere Gleiche* von Saches) brota da comparação que indiferentemente se faz em vista do uso ou da troca. Uma particularidade compara-se a outra, uma privatividade troca-se por outra, em qualquer caso, porém, forma-se a mesma universalidade a unir os elementos dispersos e a fundar a legitimidade da transação.

Distinguindo duas formas de valor, o jovem Marx necessita de dois processos constitutivos diferentes. No que respeita ao valor natural, salvo erro, não há outra análise senão a de seus aspectos econômicos que, como já vimos, é insatisfatória. Inaugurado porém o regime de propriedade privada, a constituição do valor de troca segue os mesmos trâmites do processo hegeliano. Marx apenas elimina a comparação dos carecimentos e das coisas para fixar-se no câmbio das propriedades. O importante, a nosso ver,

[85] *Idem*, § 101, p. 101.

é deixar bem claro que o relacionamento das formas de apropriação constitui um terceiro termo a completar o processo de alienação.

O último parágrafo do texto estuda as transformações operadas no trabalho pela ampliação e pelo fortalecimento das relações de troca. De expressão alienada do produtor, o trabalho se transforma em trabalho aquisitivo, na operação orientada exclusivamente para a apropriação do trabalho alheio. O objeto é produzido como valor e o trabalho se faz em troca do salário, do dinheiro como instrumento de apropriação de qualquer propriedade alheia. A distância entre o trabalhador e o produto é pois tamanha que vem a ser acidental o trabalhador poder desfrutar o resultado de sua atividade. Já que o trabalho havia sido definido como a exteriorização da universalidade genérica e, por conseguinte, como desfrute da vida, chegamos ao ponto máximo de sua alienação.

7. A lógica subjetiva

Partimos da identidade da negação da negação com o trabalho, passamos em seguida a analisar as vicissitudes da alienação e, depois de um longo percurso, chegamos ao valor de troca e à produção capitalista propriamente dita. Graças a uma progressiva determinação da sociedade civil alcançamos o reino do que hoje chamamos sociedade burguesa.

Não seguimos o caminho da história com seus avanços e retrocessos mas o da filosofia que, sob esse aspecto, se limita a *compreender* o sentido geral da evolução do homem. No fundo, a filosofia trata de apreender os momentos essenciais do aperfeiçoamento da essência humana, ou melhor, da constituição do homem livre, que se faz pela história adentro através dos meandros mais inextricáveis. Nesse processo de libertação do homem da necessidade natural para erguê-lo ao reino da liberdade e do espírito, somente a história é real e constitutiva, pois à análise filosófica cabe apenas expor no abstrato o que os homens fazem no concreto. No entanto, a compreensão filosófica não pretende somente esboçar em largas pinceladas o movimento pormenorizado da prática humana, procura sobretudo encontrar na multiplicidade do real a necessidade que o sustém, as leis do seu desdobramento. Além disso, em virtude do caráter necessário dessas leis, não podem elas provir de uma análise meramente empírica a resumir no geral a constância ou a frequência do acontecido; devem, ao contrário,

derivar do levantamento das condições de possibilidade do real, condições concretas que nada tem a ver com as formas de seu conhecimento. Qual é porém o custo para o jovem Marx da descoberta de um movimento necessário no curso da história?

Vimos que a história encontra sua primeira condição na própria natureza humana, cuja realização implica num tipo peculiar de universalidade, totalmente diversa da do animal. Graças à reflexão consciente, cada indivíduo visa o universal pelo particular, de maneira ã somente atingir a autoconsciência perdendo-se na particularidade das coisas. Daí o sentido dinâmico do carecimento humano, imediatamente diferente tanto do sujeito, porquanto o limita, como do objeto, na medida em que o toma como parte presente de uma totalidade de objetos possíveis, capazes de satisfazerem o mesmo desejo. Ao lançar-se em busca do alimento *determinado,* o homem coloca a universalidade de sua cozinha e postula, dessa maneira, em sua apreensão da coisa, uma relação humana com seu semelhante, anterior à estreiteza das vinculações geradas pela propriedade privada. O caráter determinado da relação com o mundo revela em síntese a sociabilidade originária, uma forma de entrelaçamento que não é apenas intersubjetiva, mas sobretudo uma mediação pelo trabalho e pelas coisas. É preciso ter sempre presente que essa sociabilidade faz parte da *natureza* do homem. No processo de exteriorização e realização, cada indivíduo externa, por um lado, forças primitivas, capacidades intrínsecas, num esforço de expansão que lhe custa energia: o indivíduo transfere suas próprias forças que lhe advêm da espécie para o interior da natureza. Por outro lado, não sendo nem essência autônoma nem mônada fechada sobre si mesma, deve absorver em si parte da natureza exterior. Para o cumprimento dessa troca energética os objetos naturais submetem o homem a um processo de determinação, obrigando-o a reduzir sua universalidade indeterminada a uma particularidade seminatural, a passar pela especialização. Por causa, no entanto, da persistência da sociabilidade primitiva, o indivíduo não se aquieta no seu confinamento, luta contra ele, transpõe os empecilhos do ambiente, reduz suas próprias limitações biológicas. Instaura-se assim um processo de autoprodução que é ao mesmo tempo autoliberação: a história, cujas raízes se aprofundam na estrutura básica de nosso ser e cujo escopo se orienta para a abolição de todo e qualquer obstáculo à plenitude da vida social e da intensa liberdade.

Importa dar relevo ao fato da particularização supor a limitação consciente, pois abre a porta ao moralismo dos textos de juventude. Na medida em que a particularização é sentida e constituída como violentação e alheamento, o trabalho, primeira autentificação do ser, perde seu caráter prazeroso para tornar-se trabalho forçado em tudo semelhante ao animal. Tendo em vista a persistência da sociabilidade como ideal, Marx tem à mão um critério para julgar cada fenômeno em função do movimento de humanizar a natureza e de naturalizar o homem.

Tudo o que fugir desse objetivo, embora seja compreensível corno etapa necessária da humanização, pode assim ser estigmatizado pela moral que tem como norma absoluta a universalidade concreta, posta como fim último da história da necessidade.

O evolver do universal marca as etapas fundamentais do desenvolvimento da humanidade. A universalidade abstrata e simples, inscrita no conjunto das forças genéricas originárias, marca o primeiro passo. Em seguida, vem as vicissitudes da particularização e da alienação, do desencontro do homem com a natureza, em que pese ao paralelismo das limitações recíprocas. É o momento da sociedade civil a englobar num só sistema a diversidade dos modos de produção, é o reino do carecimento e da penúria. Passo a passo porém o homem leva ao paroxismo a contradição inicial, transformada de *oposição* simples entre trabalho alienado e produto em *contradição* irrevogável entre trabalho e capital. Nesse dilaceramento máximo aparece a possibilidade de solução. O capital acumulou a tal ponto o trabalho morto, preparou de tal forma o domínio da natureza que basta sua posse coletiva para o reino da particularidade ceder lugar ao universal concreto do socialismo.

Quais são as características desse movimento ternário? Antes de tudo Marx confere ao primeiro termo um peso concreto e sensível: as forças genéricas são formas da matéria. O segundo momento deve pois configurar o abstrato, o separado (representado pelo isolamento dos indivíduos da sociedade civil) e a exteriorização do espírito e das forças naturais em oposição à interioridade primeira. Finalmente o terceiro recuperará o concreto e o material num nível superior de integração e espiritualidade. É, suficiente porém carregar as três fases com uma materialidade dinâmica para evitar por completo o formalismo? Isto só seria verdade se a história imediata e empiricamente se desdobrasse em três tempos, o que obviamente

não se dá. Como se justifica assim o emprego sistemático da trindade conceitual? Conferir ao movimento do universal um caráter concreto-natural não implica em substituir a coisa da lógica pela lógica da coisa, mas simplesmente fazer com que a coisa da lógica esqueça a lógica e passe a mover-se de modo inexplicável num ritmo ternário. Marx, sem se filiar a uma filosofia da consciência, não teria por acaso introduzido uma das possíveis lógicas da subjetividade na objetividade da história?

A suspeita se torna certeza se examinarmos a função constitutiva do trabalho tomado como êxtase do sujeito. Em sua determinação mais abstrata e geral o trabalho é, em primeiro lugar, transação entre o homem e a natureza, onde o primeiro por intermédio de sua própria atividade controla e regula um sistema de trocas energéticas com o segundo. Consiste, em seguida, basicamente na atividade orientada para um fim, na realização em suma de um projeto. Nessa sua simplicidade, resulta na produção de um valor de uso, numa utilidade propícia a satisfazer um carecimento humano. Caracteriza o jovem Marx transformar essa atividade no ato ontológico por excelência. O trabalhe simples, primeira manifestação externa do sujeito, será *parte fundante* de todas as outras formas de trabalho, seja ela a ação do operário de regular e vigiar a máquina automática ou a do intelectual que escreve. Em outras palavras, o esquema artesanal do trabalho está na base de todas as outras atividades construtivas. Por isso se procura estabelecer uma continuidade absoluta entre o trabalho subjetivo, produtor de utilidades, e o sistema capitalista, produtor de valores, fazendo o valor de troca derivar do desdobramento do valor de uso, graças à intervenção da dinâmica do carecimento e da sociabilidade primitiva. Não é outro o significado dos textos comentados no parágrafo anterior. Toda a organização social presente e por fim a história inteira encontram na forma simples do trabalho o último fundamento, de sorte que sempre será possível partir dele e atingir qualquer configuração histórica presente, passada ou futura, sem qualquer descontinuidade. É de fato possível ver o movimento do trabalho no ritmo ternário do conceito. O projeto é o universal primeiro e abstrato, a execução, o momento do particular, o produto, a totalidade resultante da união dos tempos anteriores. O idealismo marcante de sua doutrina permitia a Hegel identificar sem dificuldade o movimento da consciência com o da lógica e da história. O jovem Marx porém pretende superar o idealismo graças à postulação do homem e da natureza enquanto totalidade concreta reflexionante, valendo de per si como princípio absoluto. Como explicar no

entanto a reflexão natural? Com o pretexto de suprimir o idealismo não termina por suprimir a dialética no sentido mais profundo?

Essas questões serão retomadas no final desse trabalho. Para finalizar, convém ainda salientar a pobreza dessa lógica subjetiva no que respeita a seu papel constitutivo propriamente dito No fundo é capaz de formar apenas três ordens de realidade: comunidade natural, a sociedade civil e o comunismo futuro. A primeira configura o momento natural da história passada ou presente, a segunda, a crosta da alienação, a pré-história anterior ao advento do terceiro momento: o reino do espírito. Nenhuma das duas primeiras fases engloba porém mais do que um princípio de diversificação. A sociedade civil leva a cabo a contradição inicial entre o trabalho alienado e a produção social como a ideia herdada da fase anterior. Do Egito a Wall Street o mesmo principio e a mesma oposição cada vez mais aguda está a explicar todas as formas intermediárias. Quanto ao comunismo sabemos apenas que é o principio energético do futuro sem determinar sociedade real alguma. Representa somente a negação do estado presente dominado pela propriedade privada. Ao menos nesse ponto o jovem Marx já revela a cautela de suas investigações posteriores.

CAPÍTULO IV

NOVAS PERSPECTIVAS

Limitamo-nos até agora a examinar as ideias do jovem Marx, quase sempre sem as relacionar com o sistema acabado. Não há entretanto melhor maneira de precisar suas imperfeições e de compreender os procedimentos metodológicos onde se estribam do que estabelecer aquela comparação. Vale para o marxismo o princípio segundo o qual o objeto acabado elucida as tentativas incompletas de sua realização, de maneira que, para utilizar uma fórmula famosa, a anatomia do homem explica a do macaco. Por que não o aplicar à evolução das próprias ideias de Marx e procurar no marxismo adulto a chave das primeiras doutrinas? Isso viria completar, do ponto de vista marxista, as análises internas que acabamos de fazer. Além do mais, como nos será possível sistematizá-las a partir de uma confusão que o próprio Marx teve o cuidado de assinalar, a comparação terá o mérito de lançar uma nova luz aos capítulos anteriores. Não obstante, convém ter sempre presente que, não sendo nosso intuito levar a cabo o estudo exaustivo do sistema acabado, tudo o que for dito a seu respeito terá apenas um caráter alusivo. Daí a urgência de descartar uma série de questões fundamentais. Em todo caso, este capítulo terá a virtude, cremos nós, não só de mostrar de vez a disparidade da epistemologia do jovem Marx e a da maturidade, mas sobretudo de levantar certos problemas cuja solução é urgentemente reclamada por todos aqueles que pretendem pensar o marxismo como filosofia viva.

1. A polêmica contra Feuerbach e seus resultados

Engels conta que, ao procurar na parte da *Ideologia Alemã* dedicada a Feuerbach a crítica positiva desse filósofo, deparou apenas com a primeira exposição do materialismo histórico, aliás muito incompleta, já que seus

autores ainda possuíam escassos conhecimentos da história.[1] Da maneira mais surpreendente, porém, quando procuramos no próprio Engels a crítica prometida, damos com a mesma exposição enfática do materialismo histórico em prejuízo da análise sistemática das ideias do adversário. Isso não seria um sinal de não haver melhor maneira de combater Feuerbach do que lançar-se numa discussão sobre a história? A pobreza da reflexão feuerbachiana a esse respeito já foi apontada anteriormente. Além do mais, a meditação sobre a problemática da história foi um dos principais motivos, sem dúvida, que levou Marx e Engels a romperem com os outros jovens-hegelianos. Tendo tudo isso em vista, compreende-se a enorme importância, para o marxismo, da polêmica contra Feuerbach: ela marca o momento de inflexão em que seus fundadores passam a abrir seus próprios caminhos.

No decurso do último capítulo vimos como Marx se afasta pouco a pouco da filosofia "crítica". Se a influência permanente de Hegel não lhe permitia adotar por inteiro uma dialética meramente contemplativa, as preocupações com a política e com as questões concretas da vida econômica propiciaram o abandono definitivo de uma orientação filosófica que não dava lugar à história.[2] As objeções contra Feuerbach, já examinadas de modo indireto, podem ser agora resumidas em três tópicos: *1* – Marx procura destruir a invariabilidade das determinações originárias que passam a acompanhar o movimento de socialização do homem e do objeto; *2* – dá-se o consequente entrelaçamento do materialismo com a história; e *3* – a revolução teórica baseada na educação transforma-se numa revolução social efetiva conduzida pela classe operária. Todas elas reaparecem na *Ideologia Alemã,* inseridas contudo num contexto diferente, pois Marx possui agora o conceito de modo de produção que subverte por completo suas concepções filosóficas iniciais. Qual é a novidade básica dessa categoria? Nela vemos, em primeiro lugar, a recusa intransigente de fundar a crítica histórico-econômica numa essência genérica do homem, isto é, a negação de toda antropologia fundante. Desaparece a unicidade da sociedade civil como esfera autônoma da vida social a manter-se constante em todas as épocas históricas, para dar lugar à multiplicidade de modos de produção fundados uns nos outros numa série contínua, mas de forma a cada um adquirir uma configuração própria e um estatuto ontológico diferente. Não há então como

[1] Engels*: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der Klassischen deutschen Philosophie*, W. 21, p. 263.
[2] Zur Kr. p. 7-8.

fazer do gênero o universal determinante duma sociedade que se especifica em sociedade burguesa. Em segundo lugar, a clivagem do processo histórico numa série de *sistemas* implica em distinguir dois modos de explicação confundidos anteriormente: a explicação estrutural ligada ao funcionamento atual do sistema e a investigação propriamente histórica que estuda como o sistema veio a ser; em suma, na distinção hegeliana de duas ordens de pressupostos. O primeiro item já está presente na *Ideologia Alemã,* o segundo somente será expresso com nitidez na década de 1850/60.

Convém precaver uma objeção que sem dúvida será feita por quem ler apressadamente a *Ideologia Alemã.* Marx não examina nesse livro as condições sócio-naturais da história, explicitando por conseguinte os pressupostos em que ela se fundará? Como essas condições lhe são anteriores, não estabelece a plataforma de onde deve partir qualquer investigação particular? Ressurgiria nessa altura o mesmo fundamento simples dos textos de juventude, apenas agora reformulados à luz de novos conhecimentos. O simples fundaria o complexo, a passagem de um para o outro fazendo-se de uma forma absolutamente contínua. Mesmo se fosse necessário estabelecer a continuidade entre as protocondições da história e o sistema atual através da mediação de uma série de sistemas produtivos intermediários, isso não significaria que o fundamento simples a-histórico fosse perdido para sempre na recorrência infinita ao sistema histórico anterior. O problema porém está em saber se essa passagem da natureza para a história não implica numa descontinuidade referente à essência das determinações. Possuem os pressupostos naturais o mesmo caráter das determinações históricas propriamente ditas, de forma que seria possível chegar a essas últimas pela negação dos primeiros, como pretendem os textos de juventude. O próprio Marx teve o cuidado de assinalar a diferença da natureza das determinações. A investigação das condições naturais de possibilidade da história pertencem ao domínio da filosofia, mas na *Ideologia Alemã* "a filosofia autônoma perde com a exposição da realidade o seu meio de existência. Em seu lugar no máximo pode surgir o resumo (Zusammenfassung) dos resultados mais gerais que se deixam abstrair da consideração do desenvolvimento histórico dos homens. Essas abstrações, separadas da história efetiva, não possuem valor algum. Poderão servir apenas para facilitar a ordenação dos materiais históricos, para indicar a sequência de suas camadas singulares. Mas de forma alguma dão, como filosofia, uma receita ou esquema onde as épocas históricas pudessem ser

enquadradas” [3]. Essas abstrações, a saber, as protocondições, possuindo apenas função sistematizadora, deixam de fundar a história para virem a resumir tão somente os atuais conhecimentos sobre o homem. O movimento é o inverso do precedente, ao invés de a filosofia compreender a economia política, essa estipula o conteúdo das abstrações filosóficas.

A história tem como primeiro pressuposto de seu vir-a-ser a existência de indivíduos vivos a precisar de objetos exteriores,[4] condição inscrita na própria organização corporal do homem que o destina a manter relações contínuas com o resto da natureza.[5] Nesse intercâmbio, o homem passa a distinguir-se do animal no momento em que *produz* seus meios de existência. Graças a essa produção, determinada por sua própria constituição física, toda sua vida material passa em última instância a ser produzida por ele, convertendo-se a produção humana em autoprodução. Eis a categoria básica utilizada pelo marxismo para explicar as relações que o homem mantém tanto com a natureza quanto com os seus semelhantes. Mas a produção é *determinada* pelas condições naturais e sociais que encontra no momento de sua autocriação. “Como os indivíduos exteriorizam suas vidas, assim são eles. O que são coincide com sua produção, tanto com o *que* produzem quanto com *a maneira* pela qual produzem. O que os indivíduos são depende pois das condições materiais de sua produção”.[6] Qual é porém o significado exato dessa maneira de produzir? O trabalho alienado já implicava numa forma determinada e particular de ação. Como se dará a passagem desse conceito filosófico para a nova categoria econômica?

Antes porém de discutir essa questão, convém terminar nossa resenha das protocondições da história. O carecimento humano tem a peculiaridade de produzir os instrumentos adequados ao seu cumprimento, mas produção e satisfação criam novos carecimentos que se encadeiam assim numa série infinita. Com isso se perde o caráter natural dos carecimentos e nasce o primeiro ato humano propriamente histórico [7]. Acresce à segunda condição a necessidade de reproduzir fisicamente os indivíduos, de modo que não há

[3] DI. p. 27.
[4] DI. p. 28.
[5] DI. p. 28.
[6] DI. p. 21.
[7] DI. p. 28.

história sem uma organização familial qualquer.[8] Como a vida é criada pelos pais e recriada pelo trabalho individual, fica patente a indissolubilidade no homem do natural e do social. A natureza humana é permeada pelo outro e o modo de produção implica numa forma particular de cooperação social. Não se trata apenas da maneira indiferente de organizar o trabalho, que possuiria então uma produtividade invariável. A mesma força de trabalho e a mesma energia produzirão rendimentos diferentes conforme sejam organizados em sociedade.[9] Finalmente, além desses pressupostos, Marx ainda aponta a consciência em sua interpretação concreta já estudada. Por causa de sua concretidade vital nem ela escapa ao desenvolvimento histórico. É de imediato consciência do mundo sensível circundante e consciência das vinculações limitadas que os homens mantêm entre si e com as coisas. No início, em virtude de a natureza apresentar-se como força alienada e tirânica, a consciência é sobretudo consciência da natureza, ou melhor, religião natural, já que nesse momento da história o homem tem em face da natureza o mesmo comportamento do animal. Assim sendo, a religião natural, esse modo determinado de proceder com a natureza, é condicionada e condiciona a forma social. “Por aqui como em toda a parte vem à tona a identidade da natureza e do homem, pois a limitação do proceder do homem com a natureza, precisamente porque, de um lado, a natureza mal começou a ser modificada pela história, de outro, a consciência da necessidade de ligar-se aos indivíduos circundantes é o início da consciência de que o indivíduo vive em sociedade. Esse início é tão animal como o é a vida social dessa etapa, é mera consciência de rebanho, de modo que o homem nessa altura se distingue do carneiro tão somente porque a consciência lhe surge em lugar do instinto ou porque o seu instinto é consciente”.[10] Observe-se que neste momento aparece uma continuidade entre a consciência animal e a consciência humana. A marca consciente do instinto não alteraria porém sua forma de reflexão? Não seria preciso atribuir à espécie animal um modo de autorreflexão e de autoprodução latente a prenunciar na natureza a consciência humana? Não podemos discutir agora essas questões, mas apenas indicar que dessa consciência de rebanho Marx espera tirar a consciência moderna com todas suas múltiplas dimensões sociais.

[8] DI. p. 29.
[9] DI. p. 29-30.
[10] DI. p. 31.

É mister ter sempre em vista que tais condições são pressu-*postas* pela história, em vez de constituírem um conjunto de forças genéricas que a determinam e dão início ao desenvolvimento dialético. Se consistem de fato numa série de pressupostos a estipular as condições para que a história venha a ser, de maneira alguma configuram a totalidade inicial da reflexão histórica. Quando se tomava o gênero como princípio determinante, o resto da história aparecia como formas mais ou menos mediatas de sua especificação. O materialismo histórico, no entanto, não postula esta passagem contínua da espécie humana à diversidade dos povos e à multiplicidade dos períodos históricos. Muito ao contrário, os pressupostos anteriores à história, naturais ou sociais, são fixados no seu próprio interior como fatores imprescindíveis de seu vir-a-ser, mas que, constituindo apenas abstrações sistematizadoras dos nossos conhecimentos, perderam a capacidade de totalizar um processo real. A reflexão se dá exclusivamente no interior da história graças a uma série de universais reflexionantes encaixados uns nos outros (os modos de produção), sem necessitar de um universal exterior como era o gênero humano. Para que haja pois a possibilidade da história como uma única totalidade, faz-se mister encontrar em seu próprio seio uma totalidade peculiar capaz de totalizar as totalizações particulares. Como veremos, ao sistema capitalista caberá a execução dessa tarefa.

No que diz respeito à interioridade da reflexão, chegaremos *mutatis mutandis* ao mesmo resultado se examinarmos a teoria do objeto sensível aludida por Marx em sua luta contra Feuerbach. Recusa-se ele terminantemente a identificar o Ser de uma coisa (Sein) com sua essência (Wesen), as relações determinadas de existência, o modo de vida e a atividade de um indivíduo animal ou humano com tudo o que ele sente satisfazer seu ser mais íntimo, pois ficaria na triste contingência de não poder reconhecer as contradições que dilaceram a vida do operário, onde o Ser não se identifica com as condições materiais sentidas como satisfatórias. Na verdade Feuerbach distingue a intuição imediata, simplesmente à mão, da intuição verdadeiramente científica que apreende a essência autentica da coisa. No entanto, sua concepção do mundo sensível reduz-se, de um lado, à mera intuição (Anschauung) e, de outro, à mera sensação (Empfindung), de sorte que, limitado ao dado imediato, está sempre a tomar, por exemplo, o homem em vez do homem histórico e real[11].

[11] DI. p. 42.

Não percebe assim que o mundo ambiente resulta das transformações industriais e que portanto os objetos também se estruturam de acordo com as relações sociais. “Até mesmo os objetos da simples ‘consciência sensível’ (sinnliche Gewissheit) são dados para o homem por intermédio do desenvolvimento social, da indústria e da circulação comercial”.[12] Se Feuerbach teve pois o mérito de conceber o homem como um objeto sensível, não o tomou contudo na sua qualidade de atividade sensível, única maneira de dar conta da florescente riqueza de suas determinações. Para Marx, aliás, não somente os homens se dão sensivelmente como *praxis* mas todos os objetos são atividades cristalizadas: “A falha principal de todo materialismo até hoje (incluso o de Feuerbach) consiste em conceber o objeto, a realidade e a sensibilidade apenas sob a forma de *objeto ou de intuição,* em vez de tomá-lo como *atividade humana e como praxis,* isto é, do ponto de vista subjetivo”.[13] O objeto deve, por consequência, ser encarado a partir da atividade formadora. Nada mais sendo além da cristalização da *praxis,* a plurivocidade de seu sentido só se esgotará quando for situada no processo genético pelo qual o objeto se configurou para a sensibilidade. Não se trata de remontar aos atos psicológicos ou transcendentais que o constituíram como uma totalidade noemática. A análise fenomenológica se situa na ótica do indivíduo e por isso nunca será capaz de captar as condições histórico-sociais que permitiram o encontro da subjetividade, já socializada, com o objeto na qualidade de conteúdo a pôr-se por intermédio de um processo objetivo de estruturação, isto é, na qualidade de sujeito. Marx inscreve na coisa a justificação de sua individualidade a resultar de um processo de produção natural e social. Sob esse aspecto, a fenomenologia incorre no mesmo erro do antigo materialismo, o de circunscrever suas análises à subjetividade presente, de modo que, tendo de recusar a explicação mecânica já ultrapassada, obriga-se a ver nas relações sociais e nas coisas brutas percebidas só o que for iluminado por relações intersubjetivas imediatas. Escapam-lhe necessariamente as estruturas intencionais, objetivas e mediatas que, se nunca afloram *inteiramente* nas consciências dos agentes singulares, de fato estipulam as condições abstratas tanto da subjetividade como dos objetos enquanto sentido. Esses não aparecem como um conjunto de predicados reunidos apenas numa totalidade imediata que se esquece de sua gênese

[12] DI. p. 43.
[13] DI. p. 5 (1.ª tese).

histórico-social. Opondo-se à análise da sensibilidade e do mundo sensível, que tem na visão seu paradigma, Marx indica os caminhos de uma nova psicologia que, ao pensar tudo como *produto*, deverá buscar na atividade estruturante a força capaz de constituir o dado. Não se trata, é óbvio, de produzir a percepção e o objeto percebido através da conjunção de fatores isolados, mas, por exemplo, de apreender as condições objetivas da possibilidade de tal objeto apresentar-se à sensibilidade, numa certa época, com estas ou aquelas propriedades, reunidas como um fim particular. Mas se tudo é encarado como produto ou produção, o centro da análise se desloca da descrição do objeto presente para a procura das *formas* de produção, de sorte que, para o marxismo, até mesmo as configurações naturais da sensibilidade, interpretadas em geral fora da história, integram-se no seu processo como momentos que em última instância são *postos* por ela.

O que porém substitui, no processo dialético, a força totalizante da espécie humana, entendida como um conjunto de impulsos e carecimentos genéricos? De agora em diante, "não é mais o homem o ponto de partida, mas o período social dado economicamente".[14] A dificuldade está entretanto em trazer o gênero para a história e distribuir sua força determinante entre os vários modos de produção sem destruir a unidade dialética do processo histórico. Quando se tinha a totalidade do gênero como princípio, era fácil ver toda a história como a realização da sociedade civil tomada como a negação do princípio originário. Mas agora a totalização deve emergir da própria história e dar conta de todas as totalizações parciais. Se em virtude das limitações desse trabalho não teremos a ocasião de resolver satisfatoriamente essas questões intrincadas, vejamos ao menos como Marx encaminha a sua solução.

A Sexta Tese sobre Feuerbach observa que esse filósofo resolve a essência religiosa na essência *humana* e lembra que essa essência não consiste num abstrato a habitar os indivíduos mas, antes de tudo, no conjunto das relações sociais. Feuerbach, contudo, por ter tomado o indivíduo como ponto de partida, viu-se obrigado a pensar a essência do homem como uma universalidade natural a ligar uma multiplicidade de indivíduos.[15] Essa universalidade, ao contrário, é para Marx formada pela soma das forças produtivas, de capitais e de formas sociais de circulação que cada um e cada

[14] Marx: *Randglossen zu Adolph Wagner*, W. 19, p. 371; DI. p. 19, 40, 42, etc.
[15] DI. p. 6 (6.ª tese).

geração encontra como dado. É eia no final das contas o fundamento real das categorias filosóficas de "substância" e de "essência humana".[16] A organização social constitui pois o primeiro elemento a ser analisado. No entanto, não são os indivíduos o dado imediato de qualquer sociedade? Marx, muito antes de abandonar a perspectiva individualista, já distinguia o indivíduo, tal como se dá na percepção, do indivíduo civil (staatliches), qualidade civil (Staatsqualität) dos indivíduos, a quem atribuía a função de mover os negócios e as atividades do estado.[17] Nada mais simples pois do que voltar a Hegel, construir o indivíduo pela conjunção de travações abstratas e explicar o seu comportamento pela dinâmica dessas forças. Só assim poderá pensar as pessoas como máscaras a encarnar as categorias sociais, procedimento empregado constantemente durante todo *O Capital.* Se na análise estrutural desaparece a força determinante da espécie e com ela a capacidade de totalização dos indivíduos carentes, enquanto determinações negativas parciais, se, em outras palavras, descarta-se tanto a espécie como o existencialismo feuerbachiano, o problema da individualização passa a ser incluído no problema mais amplo da determinação do sistema. Cada sociedade possuirá seus próprios mecanismos de produção de indivíduos, de maneira que nem todos os modos sociais de produção comportarão o mesmo tipo de individualidade burguesa em que a pessoa se concebe como mônada independente. Assim sendo, o processo de individualização humano, por se dar no interior da sociedade, distingue-se radicalmente do processo de individualização animal, a processar-se no interior da espécie mesmo quando opera entre animais comunitários; o primeiro é um movimento reflexionante baseado num modo de produção a variar na história, o segundo, uma reflexão invariável da natureza. Dado isso, caberá ao historiador e ao cientista social estudar tanto os tipos de personalidade correspondentes a cada sistema social no decorrer de seu desenvolvimento histórico e estrutural, como fixar os processos de personalização de cada sociedade. Marx contudo não se contenta em mostrar a relatividade da noção de indivíduo; sonda águas mais profundas, tentando explicar a origem das ideologias individualistas. Constituir a sociedade pela soma da ação individual autônoma perece-lhe em inúmeros textos uma extrapolação do individualismo burguês para outras fases da história. De outra parte, a noção abstrata de essência genérica

[16] DI p. 38.
[17] KHR. p. 222.

constitui o ideal de uma sociedade sem a divisão do trabalho: "Os indivíduos, que não estão mais sujeitos à divisão do trabalho, foram imaginados pelos filósofos como um ideal sob a denominação 'o homem' e a totalidade do processo desenvolvido por nós foi concebida como o processo de desenvolvimento 'do homem', de modo que sub-repticiamente, em cada etapa histórica, os indivíduos foram substituídos pelo 'homem', descrito como a força motora da história. A totalidade do processo foi então concebida como a autoalienação 'do homem'. Isso advém essencialmente porque o indivíduo médio da etapa posterior era insinuado na anterior e a consciência posterior nos indivíduos da fase precedente. Graças a essa inversão, que de antemão abstrai as condições reais, foi possível transformar a história inteira num processo de desenvolvimento da consciência".[18] Essa crítica, que sem dúvida cabe aos textos marxistas anteriores, mostra a origem ideológica das especulações sobre o homem: de um lado, o homem é projetado fora da história como uma unidade simples, de outra, confundem-se as várias formas de individualidade a fim de que seja possível estabelecer uma continuidade no desenvolvimento da consciência sem passar pela mediação das estruturas sociais objetivas. O burguês é posto na qualidade de fundamento da história.

Já que a história estipula suas próprias condições de modo a anular a força determinante do universal-homem no processo dialético, a categoria de produção, no seu mais lato sentido, converte-se na ideia reguladora das investigações marxistas. Qual é a função do novo conceito? Em particular, que relações mantém com a categoria de modo de produção? "A *produção em geral* é uma abstração, mas uma abstração racional na medida em que sublinha e fixa realmente os (traços) comuns e por isso poupa a repetição. No entanto, esse *universal* ou esses (traços) comuns separados pela comparação constituem eles próprios um conjunto muito complexo, cujos elementos divergem em determinações diferentes (ein vielfach Geglidertes, in verschidne Bestimmungen Auseinanderfarendes) . Algumas delas pertencem a todas as épocas, outras são apenas comuns a algumas. (Certas) determinações são comuns à época mais moderna como à mais antiga. Sem elas não se concebe produção alguma. Não obstante, se as línguas mais desenvolvidas têm leis e determinações comuns com as menos desenvolvidas, o que constitui precisamente sua evolução é a diferença em relação a esse universal e a esses (traços) comuns; as determinações válidas para a produção

[18] DI. p. 69.

em geral devem pois ser separadas, a fim de que não se esqueça a heterogeneidade essencial além da unidade, que provém do fato de o sujeito – a humanidade – e o objeto – a natureza – serem sempre o mesmo".[19] A categoria de produção é destarte uma abstração filosófica cujos componentes são da mesma ordem das protocondições da história, consiste num mero recurso do intelecto para salientar os traços comuns dos vários sistemas produtivos a fim de evitar repetições e, sobretudo, a fim de sublinhar as diferenças essenciais. Não exprimindo um momento autônomo do real, não possui a capacidade de movê-lo, consiste apenas num conjunto de determinações abstratas, reunidas pela comparação mental. Sem essas condições não é possível conceber uma produção existente, porquanto representam o que o entendimento vê de comum nos sistemas produtivos. Mas não constituem tendências ou forças gerais determinantes pois somente vêm habitar o real em contextos mais amplos onde se dissolve sua autonomia conceitual. Configuram enfim a série de condições necessárias para pensar uma produção existente, mas, de forma nenhuma, o conjunto das condições suficientes para que um sistema produtivo venha a existir. Além do mais, convém insistir na diferença de natureza entre os dois tipos de determinação. As abstrações filosóficas não são do tipo das abstrações da economia política; em virtude do formalismo e da exterioridade de seu processo constitutivo, as primeiras estão desprovidas de qualquer peso ontológico, ao contrário das segundas que exprimem universais-concretos cuja abstração e generalidade provêm do funcionamento do sistema produtivo, traduzem enfim forças determinantes autônomas da própria realidade. Isso posto, torna-se impossível atingir um modo particular de produção a partir das determinações enfeixadas no conceito de produção em geral, como se se tratasse da extensão de um sistema axiomático que se enriquece graças à aposição de novos axiomas, pois a diferença essencial relativa à natureza das determinações destrói tal continuidade.

Nem todos os conceitos abstratos são porém constituídos pela reunião de determinações abstratas efetuadas para fins didáticos. A própria produção comporta determinações simples, por exemplo, as atinentes ao trabalho individual, que são ou foram momentos integrados no concreto. Qual é o alcance de tais abstrações? Embora o ponto de partida da análise científica seja sempre a totalidade viva e em movimento, a exposição

[19] Posfácio à Zur Kr. p. 617.

somente se inicia quando forem isoladas certas "relações gerais, abstratas e determinantes".[20] Isso já não basta para demonstrar seu caráter imprescindível? Mas o que importa é ressaltar a *força determinante* das categorias cuja função é assentar as bases do edifício construído pelas travações conceituais, que reproduzirá o concreto como a síntese de múltiplas determinações abstratas. Primeiramente está a indicar que o conceito abstrato corresponde a uma força ou uma tendência real cuja autonomia é do mesmo grau do conceito. A análise marxista não pretende como sabemos construir um modelo conceitual cujos termos não tivessem peso ontológico algum. Desse modo, a força determinante da categoria exprime um impulso real autônomo, capaz de alterar a própria realidade no grau de abstração que lhe compete, o que importa em estabelecer um paralelismo entre a ordem de determinação do real e a ordem dedutiva da exposição. Mas se o real é reconstituído do ponto de vista do pensamento por intermédio da composição de determinações abstratas, o que, observa Marx, levou Hegel a conceber o real como o resultado do pensamento que se concentra e se aprofunda em si mesmo, de forma alguma esse processo de constituição categorial é o processo de nascimento do concreto. O primeiro é para o pensamento a sua maneira de apropriar-se do concreto e de reproduzi-lo como concreto pensado, o segundo um movimento cuja autonomia independe do conhecimento científico.[21] No entanto, se o movimento de constituição categorial não reproduz a gênese do concreto, nem por isso deixa de possuir uma força determinante, pois do contrário a ordem de determinação e constituição científica, para não perder a necessidade de suas articulações, deveria reproduzir a ordem de nascimento. A solução para o problema só pode advir da distinção de duas ordens de determinação: a que diz respeito à *essência* do fenômeno em qualquer de suas manifestações históricas e a que concerne ao seu *devir.*

A distinção aparece por várias vezes no *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie,* de onde retiramos o seguinte trecho muito significativo. A produção capitalista, diz Marx, inicia-se por um investimento de dinheiro que se torna capital apenas no fim do primeiro período de produção, quando o valor das mercadorias fabricadas é superior ao valor das partes constituintes. Cria-se assim um capital excedente que de fato só

[20] *Idem*, p. 632.
[21] *Idem*, p. 632.

se realiza e se põe quando produz um segundo capital excedente, "quando desaparecem as condições prévias do dinheiro a transformar-se em capital, que ainda se situam fora do capital *efetivo;* por isso o capital, conforme sua essência imanente, pôs de fato suas próprias condições a partir das quais entra na produção. A condição de que o capitalista deve trazer para a circulação valores criados por seu próprio trabalho ou ainda valores que não são criados pelo trabalho assalariado presente ou passado a fim de pô-los como capital, tal condição faz parte das condições antediluvianas do capital, de *seus pressupostos históricos,* que como pressupostos *históricos* são passados e pertencem à *história de sua formação,* mas de maneira nenhuma à sua história *contemporânea,* a saber, não pertencem ao sistema real do modo de produção dominado por ele. Se por exemplo a fuga dos servos para a cidade é uma das condições *históricas* e um dos pressupostos da vida urbana, essa fuga não *é condição* nem momento da realidade de vida urbana constituída mas pertence a seus pressupostos passados, aos pressupostos de seu devir (Werden) superados em sua existência (Dasein). As condições e os pressupostos do *devir,* do nascimento do capital, supõem mesmo que ele ainda não é mas vem a ser, de sorte que desaparecem com o capital real, o qual, partindo de sua própria realidade, põe as condições de sua realização".[22]

É preciso entretanto precaver-se e não identificar, de um lado, história "contemporânea", sistema, com estrutura sincrônica e, de outro, história propriamente dita com um processo apenas diacrônico. Primeiramente convém lembrar que as categorias em geral conservam traços históricos.[23] Muitos conceitos do sistema capitalista desempenharam, com efeito, papéis diversos em diferentes modos de produção. O exemplo mais simples e mais percuciente nos é dado pelo próprio valor. É conhecida a afirmação de que a lei do valor tem vigência milenar.[24] Já as trocas contínuas realizadas entre tribos primitivas deviam processar-se na base do trabalho social necessário incorporado à coisa; a partir dessas origens até o século XV observa-se a penetração da lei do valor da periferia para o interior das sociedades, em que pese às vicissitudes e às interrupções desse processo. Não entanto, nenhuma sociedade anterior à capitalista pós todo seu sistema produtivo em função do valor. Situa-se aqui a enorme novidade

[22] G. p. 383.
[23] K. I. p. 183.
[24] Posfácio à KPO. p. 632. Engels*: Engänzung und Nachtrag zum III Bunche des "Kapital",* W. 25 p. 909.

e a especificidade do capitalismo. Se outros sistemas produtivos propunham-se neste ou naquele momento a produzir valor, nenhum deles subordinou todo o trabalho a seu domínio. Mas, por incrível que pareça, onde o valor vem a ser o fim último da produção fica comprometida sua verificabilidade *imediata,* pois o mecanismo deturpador dos preços vicia as relações originárias de troca, fundadas no valor. No mercado capitalista, os preços não refletem de imediato o trabalho abstrato incorporado na mercadoria. Em suma, quando a lei do valor passa a reger todo o sistema produtivo, sua verificação torna-se problemática por causa do enorme processo de mistificação que se insere entre valor e preço. Mas que nos interessa por ora é indicar as diferenças no sentido da determinação firmada pela categoria valor. Nos sistemas produtivos anteriores ao capitalismo, embora já se houvesse constituído como substância autônoma, desempenha papéis diferentes conforme difiram os objetivos sociais dos diferentes modos de produção. Somente no capitalismo o valor vem a ser a categoria dominante a propor-se como o fim último de toda atividade produtiva.

Podemos resumir a discussão precedente a respeito dos processos de fundamentação empregados pelo marxismo nos seguintes termos: uma totalidade possui *pressupostos* de seu vir-a-ser mas tais pressupostos somente atuam no sistema se forem assumidos por ele, se forem re-*postos* no processo atual de sua efetuação. Dado isso, esclarece-se o papel (undante e explicativo das determinações simples. No sistema, as categorias dominantes e mais simples, representantes de forças autônomas a operarem na sociedade, formam o ponto de partida da exposição e do processo dialético de constituição do concreto. Como pressupostos da essência do sistema são a todo momento repostos por ele, podendo ou não ter existido em totalidades anteriores. Se isso de fato ocorrer, a determinação simples será então de dois tipos: *1* – já estava constituída, operando todavia em contextos diferentes; *2* – veio a existir como simples somente na totalidade posterior mais complexa. No primeiro caso, o simples pode ou não ocupar uma posição dominante, no segundo, como a totalidade desenvolvida foi a única capaz de isolá-lo, a forma purificada ilumina as formas anteriores menos desenvolvidas.[25]

[25] G. p. 258-263.

2. A estrutura de troca

Para fixar e comprovar os resultados da investigação anterior, convém estudar alguns conceitos do sistema acabado. Escolheremos aqueles que, além do interesse metodológico que despertam, nos oferecem a oportunidade de apontar os principais erros cometidos pelo jovem Marx.

A *Contribuição à Crítica da Economia Política* e *O Capital* começam pela análise da mercadoria, já que "a riqueza da sociedade onde reina o modo de produção capitalista aparece como um 'monstruoso acúmulo de mercadorias' e a mercadoria individual como sua *forma elementar*".[26] A primeira propriedade dessa forma liga-se a seu caráter de coisa: é objeto exterior propício a satisfazer necessidades e carecimentos humanos. A utilidade constitui o valor de uso, vinculando-se como tal às propriedades físicas do objeto. Desse modo, o valor de uso nada tem a haver de imediato com o trabalho humano que pode ter custado nem com uma relação social de produção, permanecendo por isso fora das preocupações da economia política. No entanto, qualquer que seja a forma social da riqueza, constituirá sempre seu conteúdo material. No caso particular do capitalismo forma a base do valor de troca, segunda propriedade elementar da mercadoria.

O valor de troca aparece primeiramente como relação quantitativa, a proporção na qual as mercadorias se trocam: x de bananas = y de papel, sendo o último termo o valor de troca da banana expresso em papel. Dá-se pois como determinação puramente acidental a variar no tempo e no espaço, a firmar-se em relação a outra mercadoria com a qual foi indiferentemente posta em contacto. Não há portanto um valor de troca imanente a uma mercadoria. Qual é seu desdobramento? "Uma certa mercadoria, um quintal de trigo por exemplo, troca-se com x de graxa ou y de seda ou z de ouro etc., em suma, com outras mercadorias em proporções diversas. O trigo tem pois, em vez de um, múltiplos valores de troca. Mas para que x de graxa, y de seda, z de ouro etc. seja o valor de troca de um quintal de trigo é preciso que x de graxa, y de seda, z de ouro etc. sejam substituíveis entre si ou reciprocamente consistam em valores de troca de igual grandeza. Segue-se daí: *1* – os valores de troca válidos para uma mesma mercadoria exprimem um igual (drüken ein Gleiches aus); *2* – mas o valor de troca só pode ser em geral o modo de expressão, a 'forma fenomênica'

[26] K. I, p. 49.

(Erscheinungsform) de um conteúdo diferente dele".[27] Tomemos duas mercadorias quaisquer. Uma sempre encontra noutra seu valor de troca, estabelecendo-se assim entre elas uma igualdade cujos termos exprimem apenas a realização de uma terceira entidade, o fundamento que permeia a igualação. "O que afirma essa igualdade? Que algo comum (ein Gemeisames) de mesma grandeza existe em duas coisas diversas, num quintal de trigo e também numa tonelada de ferro. Ambas são pois iguais a um terceiro que em e para si não é nem uma coisa nem outra. Cada uma delas enquanto valor de troca deve ser então redutível a esse terceiro".[28] A última dimensão da mercadoria, o valor, nasce do relacionamento dos valores de troca e nada tem pois a haver com suas propriedades naturais. Além disso, a relação de troca *abstrai* o valor de uso. O agente da troca, com efeito, não leva em consideração o uso particular do objeto que vende, mas o encara como um instrumento de apropriar-se do produto alheio.

O caráter regional da análise é posto em relevo desde o início. Não se trata de encontrar o fundamento da realidade econômica em geral ou de acompanhar os passos da alienação humana. De um só golpe somos lançados no interior do modo capitalista a indagar as *formas* pelas quais a riqueza social surge nesse sistema produtivo. Não há por consequência a possibilidade de um estudo nem da riqueza em geral, conteúdo abstrato a surgir nesta ou naquela forma social, nem da produção em geral correspondente a essa riqueza. Aliás é sabido que o famoso posfácio da *Contribuição à Critica da Economia Política* não é mais do que uma longa discussão da impossibilidade de tomar a produção em geral como ponto de partida,[29] em que pese o caráter inteligível dessa abstração. Embora toda riqueza seja formada por valores de uso, a economia política, ciência cuja anterioridade epistemológica em relação às outras ciências do homem o marxismo não se cansa de afirmar, parte exclusivamente das formas sociais de que aquele conteúdo se reveste.

Qual é a forma elementar da produção capitalista? O ponto de partida obviamente deve ser o capital. "Mas de que consiste o capital? Tomemos sua aparência mais simples: de dinheiro e de mercadoria. Dinheiro porém é

[27] K. I, p. 51.
[28] K. I, p. 41.
[29] Cf. Althusser*: Sur la dialectique matérialiste*, p. 28.

apenas uma forma de mercadoria. Portanto, de mercadoria".[30] Marx procede então a uma espécie de fenomenologia desse objeto com o intuito de ressaltar suas características essenciais e a estrutura em que se define. Na qualidade de coisa, a mercadoria apresenta-se como objeto que satisfaz carecimentos humanos naturais ou culturais, espontâneos ou artificiais. De outra parte possui vários valores de troca como manifestações diferentes de uma mesma entidade.

É essencial e imprescindível para o bom entendimento do método marxista compreender exatamente o sentido e o alcance da distinção entre valor de uso e valor de troca, expressão objetiva do duplo caráter do trabalho que se manifesta quer como atividade particular produtora de valor de uso, quer como atividade universal produtora de valor. O próprio Marx insiste na importância epistemológica dessa distinção,[31] c por certo não exagera ao afirmar que é a mais importante contribuição de primeiro volume d' *O Capital*.[32] Aliás, como veremos no decorrer deste capítulo, nela encontraremos a raiz das confusões básicas da obra de juventude.

"O modo de ser da mercadoria como valor de uso coincide com seu modo de existência física tangível".[33] A utilidade surge como propriedade natural da coisa, equivalente por exemplo ao peso ou à densidade.[34] Pouco importa sua proveniência, se é encontrada por acaso ou se resulta de árduo trabalho. A fruta colhida na floresta não é menos útil do que a cultivada. Interessa apenas sua capacidade de satisfazer. Desse modo, diz Marx, em termos profundamente hegelianos, "o valor de uso não se relaciona à atividade humana como fonte do produto, ao seu Ser-posto (Gesetztsein) pela atividade humana – mas simplesmente ao seu Ser para o homem".[35] Nessas condições, o *valor* de uso traduz uma valoração do objeto a conferir-lhe uma dignidade subjetiva. Não existe entretanto nada em comum entre valor de uso e valor de troca a não ser o nome "valor".[36] O valor de troca manifesta a entidade valor, nascida do relacionamento social da troca que necessariamente *abstrai* toda e qualquer consideração a respeito da

[30] K. III, p. 871.
[31] Cf. Zu Wagner, p. 358 e segs.
[32] Marx a Engels – 24 agosto, 1864.
[33] Zur Kr. p. 15.
[34] G. p. 507.
[35] G. p. 507.
[36] Zu Wagner, p. 368.

utilidade da coisa ,para seu produtor. Convém insistir em dois aspectos da categoria considerada: *1* – o valor de troca é a projeção orientada da mercadoria A na mercadoria B, sendo que A procura em B seu equivalente; *2* – B é vicário, devendo pois ser substituído por qualquer outra mercadoria capaz de satisfazer não importa qual carecimento. O primeiro aspecto mostra como a intenção de troca sempre presente leva o proprietário de A a procurar em B não apenas um objeto de seu uso mas sobretudo o equivalente para fins de câmbio. Além do mais, a preocupação com o uso desaparece por completo ao considerarmos o segundo aspecto. Como não há valor de troca imanente mas vários, torna-se irrelevante o desejo de um objeto particular, superado pelo desejo obstinado de troca. Por isso o valor abstrai o valor de uso graças a um processo redutor objetivo a exercer-se no interior do modo de produção, como afirma Marx a propósito do trabalho abstrato resultante da mesma operação,[37] de sorte que nada tem a haver com uma função do pensamento.[38] Trata-se de uma abstração objetiva a constituir uma *substância* social chamada valor.

Isso não significa todavia que a utilidade desapareça inteiramente da cogitação de Marx. Em vários momentos d' *O Capital* o valor de uso desempenha um papel imprescindível. No entanto, é mister considerar em primeiro lugar que não se trata da utilidade natural mas da determinada historicamente. "Uma coisa pode ser útil e produto do trabalho humano sem ser mercadoria. Quem através de seu produto satisfaz seu próprio carecimento, cria por certo valor de uso, mas não mercadoria. A fim de produzir mercadoria não deve apenas produzir valor de uso mas *valor de uso* para outro, valor de uso social". [39] E Marx comenta o mesmo texto com as seguintes palavras: "por isso o valor de uso – como valor de uso da 'mercadoria' – possui ele próprio um caráter histórico específico. Na coletividade primitiva onde, por exemplo, meios de vida são produzidos socialmente e divididos entre seus membros, o produto comum satisfaz diretamente aos carecimentos vitais de cada membro da coletividade, de cada produtor, situando-se o caráter social do produto, do valor de uso, em seu *caráter social* (Rodbertus em compensação transforma o 'valor de uso' social da mercadoria em 'valor de uso' simplesmente e por isso delira)".[40]

[37] Zur Kr. p. 20.
[38] Zu Wagner, p. 386.
[39] K. I, p. 55.
[40] Zu Wagner, p. 370.

Em resumo, a utilidade da mercadoria possui, como momento desse objeto social, significação diferente da utilidade da coisa natural. Em segundo lugar, o valor de uso como propriedade da mercadoria opõe-se ao valor de troca como o conteúdo opõe-se à forma insuficiente mas tirânica. Acabamos de ver que nada há de comum entre os termos opostos. Como é possível porém que estejam em relação de forma a conteúdo?

Examinemos a contradição mais pormenorizadamente. Ao corrigir Wagner que se contentava com a oposição valor de uso e valor de troca sem qualquer referência ao valor, Marx esclarece: "não divido pois *o* valor em valor de uso e valor de troca como uma oposição em que se cinde o abstrato, 'o valor', mas a *forma social concreta* do produto do trabalho, a 'mercadoria' é de um lado valor de uso e de outro 'valor' e não valor de troca, pois esse é a mera *forma* fenomênica e não seu próprio conteúdo" [41]. Trata-se portanto de apreender a contradição básica da mercadoria como oposição entre seu conteúdo útil, produzido na sociedade capitalista mas cujas propriedades são comuns a todas, e sua forma propriamente capitalista. Em outras palavras, o sistema capitalista fabrica essencialmente valores sob a forma de valores de troca, mas para isso precisa produzir valores de uso como veículos dos valores de troca. Infelizmente porém para esse modo produtivo, a substância formal, o valor, nem sempre consegue conter o conteúdo nos moldes preestabelecidos. Nas guerras e nas crises, em seu nome e para assegurar a continuidade de sua existência como forma, enorme quantidade de valores de uso é sacrificada. Além disso, no processo de autovalorização, inerente à sua qualidade de valor, deve procurar outro valor cujo uso seja capaz de produzir mais valor. O valor de uso da força de trabalho é essencial para a compreensão do conceito de mais-valia.

Dado isso, torna-se evidente que a distinção do jovem Marx entre valor natural e valor de mercado só veio a ser possível porque ele não compreendera ainda a natureza divergente do valor de uso e do valor de troca. Imaginou um valor natural independente da troca, isto é, independente da verdadeira relação constitutiva do valor, pondo-se no entanto em função do carecimento comunitário e da utilidade social. Em seguida fez com que a mesma substância se deformasse em contacto com a concorrência e o mercado, constituindo assim o valor de troca a partir do valor de uso, na tentativa de descrever o desvirtuamento do valor legítimo no ilegítimo, que

[41] Zu Wagner, p. 369.

tem vigência na sociedade civil. Em ambos os processos constitutivos – o do jovem e o do adulto – encontramos, por certo, o mesmo esquema hegeliano de projeção e objetivação do "igual", que transforma os termos relacionados em fenômenos do fundamento universal-concreto, sempre oculto. Mas os termos vinculados entre si e o sentido da constituição diferem inteiramente. Se antes a privatividade da coisa (não da mercadoria) vinculava-se a outra privatividade para dar origem a um terceiro termo, são agora os vários valores de troca que se relacionam para constituírem o valor imediatamente independente da utilidade e do carecimento. Não mais se trata de relacionar formas de apropriação de objetos carecidos mas sobretudo de confrontar diversas expressões quantitativas concretas da mesma mercadoria no interior de um processo contínuo de trocas, já que o produto, do ponto de vista da circulação simples, converte-se numa relação com todas as outras mercadorias com as quais pode ser combinado no sistema.[42] A análise visa em suma transcrever o processo constitutivo real do valor, implícito na transformação da coisa em mercadoria. De agora em diante à troca cabe a função formadora de uma nova substância social, enquanto os escritos de juventude atribuíam-lhe apenas o papel deformador de uma- substância já formada fora de seus domínios. Sem dúvida, como veremos a seguir, as relações de propriedade são essenciais para a realização da troca, mas são postas por ela num procedimento inverso do primitivo onde a troca na comunidade perde seu caráter universal e humano por causa dos efeitos desastrosos da propriedade privada, concebida antes de qualquer relação social determinada. Estudaremos a seguir como, dada a troca, aparece como consequência imediata a apropriação privada dos produtos pelos agentes.

Convém dar toda ênfase ao sentido e ao alcance da hipótese inicial. A Marx não basta dar relevo a contradição primeira da mercadoria, deixa ainda por assentado que toda a produção social foi orientada para o mercado. Fica *posto* por conseguinte que a produção visa sobretudo criar valores de troca, estando pois inteiramente subordinada ao capital. Para compreender o encadeamento das categorias e a ordem de sua fundação é essencial ter sempre presente a força inaudita dessa hipótese. Não consiste, em primeiro lugar, numa formulação abstrata a pôr em ordem e a iluminar fatos caóticos. A contradição entre valor de uso e valor constitui momento concreto da realidade, embora não seja de imediato verificável no mecanismo

[42] G. p. 119.

dos preços. Em segundo lugar, não necessitaria corresponder a uma fase da história. A hipótese do valor inscreve-se desde logo no âmbito da circulação simples de mercadorias, quando produtores trocam mercadorias entre si tendo o dinheiro como meio intermediário, movimento que Marx simboliza da seguinte maneira: Mercadoria = Dinheiro = Mercadoria, isto é, M-D-M. Talvez tenham existido épocas onde o mercado incipiente tenha funcionado nessas condições. Marx entretanto não se propõe a examinar o funcionamento real desse mercado primitivo nem como dele a humanidade poderia ter evoluído até a bolsa de valores. Para explicar o *sistema* capitalista não é preciso acompanhar passo a passo, como sabemos, as evoluções e as vicissitudes de sua formação histórica.

3. Condições para a troca

A constituição do valor no interior das relações de troca postula uma série de condições e de pressupostos a serem examinados. "Primeiramente os agentes do processo de troca aparecem como *proprietários* de mercadorias. Ora, na base da circulação simples existe somente um método de uma pessoa *vir a ser* proprietária de mercadoria, a saber, fornecer um novo equivalente. Parece pois que a propriedade de mercadoria *anterior* à troca, isto é, a propriedade de uma mercadoria cuja apropriação não se faz por meio da circulação mas, ao contrário, deverá nela penetrar, nasce imediatamente do trabalho do seu possuidor e, por conseguinte, o trabalho aparece como o modo originário de apropriação. A mercadoria como valor de troca é apenas produto, trabalho materializado".[43] Está pois inscrita na própria noção de troca a necessidade de que os agentes ofereçam no mercado unicamente suas propriedades obtidas por intermédio do próprio trabalho. É de notar que não se tratando de trocas fortuitas mas de um processo contínuo e seguro não resta outro critério para a avaliação do equivalente senão o trabalho físico dispendido. Mesmo que o indivíduo apenas colha o fruto da natureza, a reiteração de seus atos motivada pela troca faz com que veja na fruta colhida apenas o trabalho gasto em sua apropriação. Daí ser possível identificar, de um lado, valor e trabalho e, de outro, trabalho e propriedade. O produto é em suma tanto trabalho dispendido como propriedade, pois o sujeito tanto desconsidera o uso para atentar apenas ao

[43] G. p. 902.

esforço produzido, como se vê na contingência de não poder apropriar-se da propriedade alheia se não oferecer algo equivalente que lhe pertença.

Antes de prosseguirmos na análise dessas identidades, convém notar que, posta a troca de mercadorias, fica excluída a possibilidade de supormos os agentes possuindo uma riqueza anterior à troca, um pecúlio com que iniciariam a transação sem contudo o terem produzido eles próprios. Para explicar a desigualdade dos rendimentos aferidos pelas diversas classes sociais, os economistas clássicos apelaram para uma pretensa acumulação primitiva, para uma riqueza acumulada antes da instauração do sistema capitalista. Quem no início possuísse mais continuaria a receber mais. Já vimos qual o primeiro erro lógico dessa interpretação: confunde os fatores históricos do sistema com suas condições atuais de possibilidade. É preciso em suma elucidar por que o privilégio histórico mantém-se no sistema. Marx ainda aponta outro erro da mesma natureza; pensar que a mera retenção de uma vantagem esclarece sua permanência equivale a atribuir ao negativo em sua simplicidade, um poder criador incompatível com sua negatividade abstrata: o mero negativo nada cria.[44] Se levarmos em conta os fatores históricos, verificamos que contradizem o mecanismo do sistema, pois implicam na quebra da igualdade postulada pela troca. A história nos ensina que a acumulação primitiva foi sobretudo um sistemático roubo efetuado pela classe capitalista nascente contra os demais setores da sociedade pré-capitalista. Foi com o intuito de estudar esses fatos, incompatíveis com o andamento interno do sistema mas explicáveis pela reação do capitalismo contra sistemas produtivos menos desenvolvidos, que Marx escreveu o esplêndido capítulo sobre a questão.[45] De tudo isso porém nos importa apenas salientar que o conceito de acumulação primitiva, verdadeiro pecado original da economia política,[46] desrespeita as condições e os pressupostos igualitários postulados pela troca. Nessa altura da análise sua intervenção é totalmente descabida.

A fim de confirmar as condições postas pela troca, o produto perde suas propriedades naturais para transformar-se exclusivamente em trabalho objetivado. Essa determinação, que advém ao produto na sua qualidade de valor, não lhe diz respeito enquanto valor de uso, sempre a resultar do

[44] G. p. 502.
[45] K. I, cap. XXIV.
[46] K. I, p. 741.

trabalho concreto e individual. A contradição definidora de mercadoria apresenta-se assim como oposição entre trabalho abstrato e trabalho concreto. Cumpre observar que o trabalho é definido na estrutura de troca e posto por ela, por um processo idêntico àquele que define o valor. Graças a esse procedimento, a definição do trabalho perde o caráter psicológico, predominante na obra de juventude, para apresentar-se como uma contradição estrutural posta pela troca. Dado o produto em seu cinismo e em sua parcialidade, importa agora investigar suas condições de possibilidade e inventariar as determinações que lhe advêm do fato de constituir o conteúdo das trocas. Dentre essas encontra-se a de apresentar-se como trabalho abstrato socialmente necessário à sua produção, como atividade orientada cristalizada na coisa, em oposição a essa coisa enquanto resultado do trabalho individual; de modo que se inscreve na própria estrutura definidora do valor a possibilidade de sua tradução em termos de trabalho individual e social. De um só golpe foi extirpado o psicologismo da juventude e com ele o existencialismo que faria do homem integral o fulcro da análise. Não mais trata de descobrir as vicissitudes e os traumas do produto a partir da atividade alienada que lhe deu origem. O trabalho deixa de ser encarado apenas como a objetivação do sujeito, inserindo-se essa determinação simples na estrutura da troca como um de seus momentos constituintes. Se aceitarmos a predominância do ponto de vista subjetivo, inevitavelmente o trabalho aparecerá como exteriorização do sujeito, como a forma pela qual comprovará seu ser no mundo; e as deformações do produto deverão ser explicadas assim pelas deformações da atividade produtiva, investidas com as funções fundantes do *cogito.* O subjetivo em suma há de explicar o objetivo. Se porém partirmos da mercadoria e da contradição básica que a define, desde logo poremos de lado a subjetividade fundante para nos restringir à análise da estrutura objetiva. Por certo essa objetividade demanda uma subjetividade correspondente, cuja concretidade e sentido entretanto são revelados pela estrutura inicial. O desenrolar do objetivo revela e determina o subjetivo correspondente sem que esse apresente outras determinações além das necessárias *à posição* da estrutura. No entanto, uma estrutura que se põe a si mesma não comporta uma subjetividade externa? Essas são questões que o marxismo tem de elucidar se pretender sobreviver como filosofia. Por ora nos interessa apenas salientar que são as estruturas do objeto o fio condutor do exame do sujeito. De novo a fenomenologia se mostra incapaz de

iluminar os recessos do objeto, pois não possui meios de dissolver as nuvens que se antepõem à sua visão.

Somente tendo em vista a identidade do valor e do trabalho abstrato compreende-se a razão pela qual Marx faz do tempo de trabalho a medida do valor. "Que o *tempo de trabalho* ou o seu *quantum* seja a medida do trabalho nada mais significa senão que a medida do trabalho é a medida do valor. Duas coisas são comensuráveis pela mesma medida se são de *igual natureza.* Os produtos só podem ser medidos pela medida de trabalho – o tempo de trabalho – porque segundo sua natureza são *trabalho.* São *trabalho objetivado.* Como objetos tomam formas nas quais sua existência como trabalho possa aparecer na forma de uma finalidade exteriormente posta nele (isto não se observa entre os bois, por exemplo, e em geral nos produtos naturais reproduzidos), formas que contudo nada tem em comum. Como iguais existem apenas enquanto existirem como atividade. Essa é medida pelo tempo, que se transforma assim em medida do trabalho objetivado".[47] Por ser trabalho o valor mede-se pela medida do trabalho, por seu tempo necessário. Mas para que isso possa ocorrer é preciso que os objetos se apresentem unicamente como finalidade exteriorizada, como instrumento posto em si mesmo. A diversidade dos produtos é permeada pelo valor, por essa finalidade objetivada constantemente pelos mecanismos de produção capitalista. Se deixarmos de ver na mercadoria sua instrumentalidade, sua função de valor a criar valor, para fixar-nos em suas qualidades de produto de trabalho particular e de objeto de carecimentos individuais, tornamo-nos incapazes de compreender a natureza do valor e de sua medida.[48]

Retomemos o exame das condições da troca. Cada sujeito traz ao mercado o produto de seu próprio trabalho, não lhe sendo permitido apossar-se pela força do produto da atividade alheia. Por isso cada um reconhece no outro uma personagem jurídica equivalente a si próprio. "*D'abord* eles se defrontam no ato da troca como pessoas que se reconhecem mutuamente como proprietários, como pessoas cuias vontades penetram suas mercadorias, nesse ato a apropriação recíproca por intermédio da alienação (Entäusserung) recíproca tem lugar através de suas

[47] G. p. 506.

[48] Em não compreender o caráter substantivo do valor e, portanto, em não levantar o problema da constituição, consiste, a nosso ver, a principal deficiência de *Paul M. Sweezy:* Teoria do desenvolvimento capitalista; que dá ao valor, por assim dizer, uma interpretação behaviorista. Dai a necessidade de separar o aspecto qualificativo do quantitativo.

vontades comuns e, por conseguinte, essencialmente por meio do contrato".[49] Para que a troca possa realizar-se em sua pureza e a quebra de igualdade constituir apenas uma exceção subjetiva, desvinculada de sua natureza social,[50] é preciso que se instaure também entre os agentes um regime de igualdade formal, na medida em que todos são avaliados exclusivamente pelo papel que desempenham no processo. Cada um é apenas o portador do produto de seu trabalho, pretendendo obter com ele o produto do trabalho alheio; nessas condições todos são iguais e gozam dos mesmos direitos. A circulação simples postula portanto o reino da igualdade jurídica, do contrato,[51] enfim da vontade universal de Hegel.

Desse modo, a vontade universal corresponde de fato a um momento da realidade contemporânea. No entanto convém atentar para sua estreiteza e insuficiência, já que possui validade apenas nas esferas mais superficiais e formais da vida capitalista. Tudo o que passa no universo da produção escapa ao seu domínio. A mistificação dos ideólogos do regime não está em extrapolar sua significação?

Embora a circulação simples implique ademais na necessidade de que a produção se faça fora dos processos de troca, estabelece contudo certas condições a que o sistema produtivo deve obedecer. Entre elas convém salientar o caráter particular e historicamente determinado da divisão do trabalho pressuposta pela troca. Não há dúvida de que sem divisão de trabalho e sem diversidade de carecimentos não há trocas possíveis, mas tais pressupostos ao serem subordinados à determinação social do valor de troca configuram-se num modo particular cujo sentido é dado pelo regime de produção em que essas determinações simples se inscrevem.[52] "A hipótese básica de que os agentes da circulação produziram valores de troca, produtos que de imediato se situam sob a determinação social do valor de troca, de que produziram subordinados a uma divisão de trabalho com uma configuração histórica determinada, inclui uma série de condições prévias que não nascem nem da vontade dos indivíduos nem de seu caráter natural imediato, mas de condições e relações históricas onde o indivíduo já se encontra determinado *socialmente,* como membro da

[49] G. p. 911.

[50] G. p. 153.

[51] G. p. 155; K. I, p. 189.

[52] G. p. 905.

sociedade; assim como essa condição prévia inclui relações que se apresentam em outros relacionamentos de produção entre os indivíduos, diferentes dos relacionamentos simples em que se defrontam na circulação".[53] Essa crítica, endereçada aos economistas que fazem a sociedade derivar simplesmente da divisão do trabalho, baseia-se como sempre na ideia de que falta à determinação simples a capacidade de fundar um modo de produção determinado. O que é comum a todas as épocas não possui por si só a força de explicar sua diversidade. Desse modo, partir da divisão abstrata do trabalho implica em pressupor o atomismo sociológico, onde a estrutura nasceria da soma dos comportamentos individuais. Dada a diversidade dos carecimentos, seria conveniente a especialização das tarefas pois todos aproveitariam da maior produtividade de cada um. A circulação simples apareceria então como o processo mais fácil de integrar as produções individuais. De certo todos podem ganhar nessa circulação mas não é por isso que devemos constituí-la a partir dos carecimentos, pois esse caminho pressupõe, de um lado, produtores cuja individualidade é posta sem qualquer referência à história, de outro, a possibilidade da divisão de trabalho existir como procedimento humano independente de sua especificação a particularização num modo produtivo dado. No fundo, encontra-se a mesma robinsonada a pensar o indivíduo antes da história e da sociedade. Mas ao contrário dos tempos de juventude, na luta contra o atomismo sociológico, Marx não se contenta em apelar para uma sociabilidade primitiva, ideia a ordenar os trabalhos individuais. Dado o valor de troca como fim último da produção capitalista, importa averiguar que tipo de sociabilidade ele postula. Desde logo a análise se situa no interior de um modo de produção: sendo a sociabilidade retomada pela troca, perde o caráter abstrato e teleológico anterior para converter-se numa das formações do próprio sistema.

A primeira propriedade imposta pela troca às relações entre os indivíduos diz respeito à exterioridade dessas relações. Todos, como veremos em seguida com outros pormenores, põem-se a trabalhar com o intuito de apossar-se de um único produto: o valor de troca sob a forma de dinheiro. Com isso perde-se a bela particularidade do trabalho artesanal, porquanto vale a pena produzir qualquer produto, seja quais foram os meios, desde que no fim apareça um lucro. A avareza e a usura, os antigos pecados mortais dos

[53] G. p. 905.

sistemas pré-capitalistas, infiltram-se com violência em todos os recantos e destroem as barreiras em que as pessoas se confinavam como se fossem indivíduos de espécies naturais. Mas a nova universalidade a que todos se submetem, por nascer da transação entre coisas, recebe delas suas determinações essenciais. Se cada um vale apenas como agente do processo, nele alienando-se, passam as relações entre os homens a ser regidas pelas relações que eles próprios imprimiram aos objetos. "No valor de troca o relacionamento social das pessoas transforma-se numa relação social entre coisas, os bens pessoais em bens objetivos (sachlich)".[54] Todo poder é atribuído aos bens materiais e todo-poderoso é aquele que os possui.

A universalidade material posta pela troca divide o processo histórico em três fases, conforme progride a formação do valor. Enquanto permanecerem fracas as relações humanas estabelecidas por ele, continuam fortes as relações pessoais propriamente ditas. É o que acontece na comunidade primitiva, no feudalismo, no sistema corporativo, etc. Ao manter todavia relações baseadas exclusivamente na troca,dissolve-se a dependência pessoal entre os homens para dar lugar à mera dependência material. Finalmente, quando superarem a objetivação e a alienação da coisa, os homens alcançarão a livre individualidade, fundada então na universalização efetiva do indivíduo e na recuperação do sentido social de sua produção.[55] A respeito dessa tripartição do processo histórico cabe-nos fazer duas observações. Em primeiro lugar, cada fase corresponde a um momento de completação da sociabilidade postulada pela troca: não existe no início mas vem a ser, destruindo a forma de sociabilidade anterior, em seguida, existe plenamente na exterioridade objetiva e, finalmente, deixa de ser o que era por sua própria negação. O procedimento de Marx é puramente formal: posta a condição de possibilidade da troca como *existência* imprescindível para a própria realização dela, a fase anterior e a posterior nascem respectivamente da negação e da negação da negação do positivo dado como existente. Daí a possibilidade de englobar nessas duas épocas modos de produção totalmente diversos. O valor de troca é a característica essencial do atual sistema produtivo, mas nada nos pode garantir que suas negações consistem na matriz dos outros sistemas. Ao contrário, é provável que participem deles de um modo subsidiário e

[54] G. p. 75, *passim*.
[55] G. p. 75.

formal, pois cada um possui seu próprio objetivo que somente a investigação histórica ou a construção do futuro podem revelar. Em segundo lugar, observamos que as três fases têm como nervo um sistema de trocas materiais (System des Stoffwechsels)[56] cuja plenitude e universalidade somente são adquiridas da segunda em diante. Os homens tem nas coisas o instrumento e o conteúdo das relações mantidas entre si, cuja forma está na dependência recíproca da forma de produção e circulação dos bens materiais. Relações sociais e relações de produção formam momentos de um processo inseparável, embora dificilmente sejam condizentes. No entanto, a especificidade e a autonomia tanto da forma de relações sociais como da forma das transações materiais, juntamente com a distância que cada forma mantém em relação à outra, são diferentes para cada modo de produção. Em outras palavras, a infraestrutura, constituída pelo sistema de trocas materiais informado pelo sistema de relações de produção, não possui em todos os momentos da história a mesma individualidade e especificidade, adquirindo, em cada modo de produção um estatuto ontológico diferente. Emprestar à noção de infraestrutura um sentido rígido e um caráter absoluto implica em extrapolar sua natureza capitalista para outros sistemas produtivos, o que equivale a incorrer no erro dos economistas que tomam as relações econômicas de todas as épocas com a mesma natureza, autonomia e nitidez adquiridas no capitalismo.

Do ponto de vista formal a circulação simples se caracteriza pela absoluta igualdade em que situa seus agentes. O que se deve dizer a respeito de seu conteúdo? É mister distinguir o conteúdo social posto pela troca, o valor propriamente dito e natural anterior a ela, cujas determinações são relativas ao valor de uso. "No que respeita ao conteúdo exterior ao ato de troca (conteúdo que fica de fora das determinações econômicas – ato que consiste tanto em pôr e em comprovar o valor de troca, como o sujeito enquanto o agente de troca) cabe apenas afirmar: *1* – a particularidade natural das mercadorias trocadas; *2* – o carecimento natural particular dos agentes de troca. Ou, englobando ambos os itens, o valor de uso variado das mercadorias trocadas".[57] A diversidade dos carecimentos e a correspondente diversidade dos objetos de uso aparecem pois como condições naturais da troca, obviamente postas de lado pela economia política que se ocupa do homem na

[56] G. p. 75, *passim*.
[57] G. p. 154.

história. Mas o importante está no fato de a diversidade natural propiciar em síntese a igualdade social postulada pela circulação simples, de forma que desde o início as necessidades naturais fazem do homem um ser totalmente dependente de seus companheiros. "Mas isso não é tudo. Que o carecimento de um indivíduo possa ser satisfeito pelo produto de outrem e vice-versa, que cada um seja capaz de produzir o objeto do carecimento do outro e capaz de contrapor-se a outrem como proprietário do objeto do carecimento alheio, prova que cada indivíduo, na qualidade de *homem* estende-se além de seus próprios carecimentos etc. e que todos se comportam uns em relação aos outros como homens; prova que sua essência genérica coletiva (gemeinschaftliches Gattungswesen) é conhecida de todos. Não ocorre o elefante produzir para o tigre ou um animal para outro. Um enxame, por exemplo, constitui no fundo apenas uma abelha e todos produzem a mesma coisa. Além do mais, até onde essa diversidade natural dos indivíduos e de suas mercadorias... constitui o motivo de sua integração, de seu relacionamento social como agentes da troca, onde *por hipótese* são iguais e assim se *comprovam,* acresce à determinação de igualdade e de liberdade".[58] Reencontramos a essência genérica do homem a configurar uma das condições fundamentais da circulação simples. Não estaria Marx retrocedendo e retomando a dialética idealista da juventude?

Unicamente a distinção clara e precisa da ordem dos pressupostos e do sentido que adquirem ao serem reformulados no sistema poderá evitar uma interpretação errônea das condições estudadas anteriormente, interpretação aliás que está na base das confusões tão frequentes nos textos marxistas atuais. Vejamos em resumo quais foram as pressuposições estipuladas pela troca e o sentido de suas determinações. A circulação simples supõe, em primeiro lugar, que seus agentes sejam proprietários e troquem produtos de seu próprio trabalho. Esse *pressuposto* porém é totalmente *reposto* no sistema: cada troca simples faz abstração das outras condições de posse e produção. O mesmo acontece com a diversidade natural dos objetos; a diferença dos valores de uso é suposta pela troca, mas essa propriedade do objeto não é retomada na sua forma social de valor, onde toda naturalidade perde qualquer força determinante na atuação do sistema. Por não observarem essa distinção e não perceberem que o valor é substância formal, muitos autores deixaram de compreender a especificidade da teoria marxista

[58] G. p. 154-155.

e sua enorme importância para a metodologia das ciências humanas. A circulação simples ademais pressupõe e repõe as relações jurídicas de propriedade, de igualdade e de liberdade. No que respeita entretanto à divisão de trabalho e à sociabilidade primitiva o problema diverge em duas direções, pois a reposição do termo no sistema altera por completo o sentido que possuía na suposição. A existência da troca implica na divisão de trabalho, essa divisão pressuposta diz respeito unicamente à necessária diversidade de produtos e de carecimentos para que a troca possa ocorrer. No entanto, quando a troca é posta como o alvo das relações humanas, repartem-se as tarefas exclusivamente com o fito de propiciar as trocas e não mais de satisfazer às necessidades individuais ou sociais, como acontece, por exemplo, numa produção tribal. Compreende-se ainda melhor essa transformação de sentido e da força determinante quando passamos para a sociabilidade primitiva. Em vista da troca, os indivíduos passam a manter entre si relações externas mineralizadas, que pressupõem a variedade dos produtos e dos carecimentos e sobretudo um certo tipo de produção peculiar ao homem que implica no conhecimento da destinação social da atividade produtiva. Tais pressuposições são estipuladas exclusivamente pela troca, isto é, por um tipo particular de relação humana, isolada das outras, que de imediato não visa a sociedade global. Desse modo, a sociabilidade postulada não é nem a sociabilidade mineral resultante de sua negação, nem a sociabilidade geral do sistema capitalista, onde a troca simples representa apenas um dos fenômenos mais aparentes. Em outras palavras, a sociabilidade reposta no sistema nega a sociabilidade genérica pressuposta; além do mais, ambas perdem toda e qualquer força determinante. Não está presente, como nos textos juvenis, o ideal de sociabilidade genérica a corrigir o fracionamento dos processos da sociedade civil; a troca supõe apenas certos conteúdos, produtos fabricados de uma maneira tal que implica na consciência humana, os quais todavia não integram a substância valor enquanto valor. Os conteúdos naturais e a sociabilidade natural são excluídos das formações econômico-políticas e são, por conseguinte, expulsos do processo dialético enquanto esse opera no sistema.

4. Desdobramento de uma estrutura intencional

A circulação simples configura o conjunto de relações definidoras da mercadoria. Seja qual for o período histórico considerado e qual for a penetração do comércio nesse período, a existência da mercadoria implica na existência de tais relações. Nem todas as sociedades porém orientam sua produção no sentido de criar valores de troca, sistematicamente isso foi feito apenas pelo sistema capitalista que postula o valor como o fim último e o objetivo mediato de sua prática. Como tudo se volta para a troca e adquire um preço, como todo produto possui uma significação eminentemente social, a mercadoria assume a sua mais plena existência. A *posição* da circulação simples abrange enfim toda a sociedade burguesa. Desse modo, a explicação estrutural do sistema capitalista não atenta para outras sociedades que tenham a circulação simples como um momento de sua organização econômica. Dada a definição da mercadoria e a sujeição de todo o sistema à produção do valor, importa-lhe apenas prosseguir no desenvolvimento e no enriquecimento das categorias básicas. Na verdade, na medida em que os conceitos abrigam traços de sua história passada, espelham-se na estrutura do modo de produção capitalista outras formas de produção e até mesmo os passos mais gerais da evolução dos sistemas econômicos: o movimento estrutural de interiorização do valor de troca, por exemplo, reproduz em largas pinceladas sua evolução no decurso da história, de forma que no evolver da história e do sistema encontramos a mesma passagem do simples ao complexo, do abstrato ao concreto. Convém entretanto ter sempre presente que, se tal espelhamento é essencial para a compreensão do curso da história, não afeta a explicação do sistema capitalista como tal. Além do mais, o movimento de realização e completação das categorias iniciais corresponde à passagem do dado imediato e mais aparente à realidade mais profunda. Se o capital tem na mercadoria sua primeira aparição, a circulação simples constitui o primeiro fenômeno do capitalismo; como porém exprime apenas a troca de produtos fabricados fora de seu âmbito, representa a manifestação de um processo mais profundo levado a cabo pelo capital industrial.[59] "A circulação considerada em si mesma é *a mediação de extremos pressupostos*. Não põe entretanto esses extremos. Como totalidade da mediação, como processo total, deve ser por isso ela própria mediatizada. *Seu Ser imediato é então pura*

[59] G. p. 922-923, zur Kr., chap. I

aparência. É o fenômeno de um processo que se desenrola às suas costas".[60] Dado isso, temos a considerar duas *posições iniciais: 1* – a sociedade capitalista *põe* sua produção sob o' império do valor de troca, definido pela circulação simples; *2* – essa circulação pressupõe produtos criados fora de seu circuito. A realização de ambas as *posições* implica na movimentação de todo o sistema capitalista. Em primeiro lugar, na transformação do valor em capital, que constitui o objeto deste nosso parágrafo.

A conversão do dinheiro numa categoria e numa substância autônoma é o primeiro passo necessário dessa transformação. Marx expõe sua doutrina pela primeira vez na *Contribuição à Crítica da Economia Política.* Não é nem fácil nem simples e, se não atentarmos para o processo dialético de constituição implícito, seremos levados a ver na análise categorial, minuciosa e muitas vezes repetida, um mero jogo de palavras a ser suprimido numa exposição mais escorreita. Obviamente nos ateremos ao processo constitutivo, deixando de lado os aspectos propriamente econômicos da teoria.

A mercadoria é valor de uso, mas ao mesmo tempo não o é para o possuidor que nela vê apenas um instrumento de troca. Para *vir a ser* valor de uso deve então desprender-se dos carecimentos particulares e *alienar-se* na circulação, processo que resulta, como sabemos, na transformação do trabalho singular produtor de valor de uso em trabalho abstrato socialmente necessário. Com isso a mercadoria altera sua forma e de não valor de uso para o produtor passa a valor de uso para o novo possuidor e, como seu ser para troca é seu ser enquanto valor de troca, adquire existência unicamente no relacionamento com outras mercadorias. O produto, de objeto sensível enformado pela finalidade do trabalho subjetivo, passa a definir-se como um ser social por excelência, constituído no interior de uma constelação de significações. A relação de uma mercadoria com todas as outras é, no início, *teórica e apenas pensada,* a determinar-se ulteriormente na troca. O aparecimento do dinheiro vai significar precisamente a efetuação dessa intencionalidade. Sabemos que a mercadoria é valor de troca enquanto encerra o *quantum* de tempo de trabalho necessário à sua produção, de forma que sua existência é a do tempo de trabalho materializado. Apresenta-se porém de imediato como tempo de trabalho individual, cristalizado num conteúdo enformado. Sob esse aspecto, também não é valor de troca, devendo *vir a sê-lo.* Em primeiro lugar, a mercadoria somente realiza o

[60] C. p. 920.

tempo de trabalho geral se configurar um certo tempo de trabalho individualizado, consumido na execução de um fim útil, isto é, se depois da troca puder servir para alguma coisa. Assim sendo, só devem valor de uso se passar pelo valor de troca e *vice-versa.* Em segundo lugar, a fim de ocorrer a alienação das mercadorias é mister que cada uma satisfaça, em última instância, um carecimento qualquer, mas isso somente se dá quando as mercadorias desconhecem os carecimentos imediatos e se lançam indiscriminadamente na circulação. Como simples valor de uso, uma mercadoria não mantém relação alguma com as outras; como valor de troca, todavia, cada uma se reporta a todas, que, por sua vez, se relacionam com ela, de sorte que uma é substituída indiferentemente por outra na qualidade de seu equivalente. Não há pois entre elas a não ser uma diferença quantitativa, porquanto a troca iguala a diversidade material existente, sem a suprimir, todavia, já que é preciso mercadorias diferentes para satisfazer necessidades diferentes. A equalização e a diferenciação, mutuamente exclusivas, coabitam os mesmos objetos, criando um círculo vicioso na medida em que a solução de um problema supõe o outro resolvido: a realização de um pressuposto implica a realização de seu contraditório. O processo de troca não é senão o desdobramento e a resolução dessas exigências opostas.

Estamos diante de duas dificuldades: *1* – para manifestar-se como valor de uso, trabalho individual materializado, a mercadoria deve alienar esse valor e passar pelo ato de compra e venda, o que já supõe sua existência como valor de troca; *2* – no processo de troca, as mercadorias são representantes do trabalho em geral do homem, mas a materialização do tempo de trabalho individual em tempo de trabalho geral resulta da troca, único tribunal a ditar a validade ou a nulidade do esforço singular. Vejamos como se resolvem essas contradições. A mercadoria possui na troca pelo menos uma dupla existência: seu valor de troca é dado por outra. Tomemos a mercadoria a cujo valor de troca se exprime em *b, c, d...;* o valor de *a* se expressa indiferentemente em cada uma delas por quantidades diferentes: tanto de *b,* tanto de *c,* tanto de *d* etc., representantes do mesmo *quantum* de trabalho geral. Como transformar uma única mercadoria na representação do tempo de trabalho geral materializado, ou ainda, como dar diretamente ao tempo de trabalho individual incorporado numa coisa a generalidade postulada? Se com efeito um única mercadoria realizar em si mesma a dupla existência do valor e concomitantemente a dupla existência do trabalho, desaparecerão as dificuldades apontadas. Desprezando os

coeficientes, cada mercadoria configura uma sequência infinita de equações do tipo $a = b$, $a = c$, $a = d$ . . . *A* vinculação teórica e intencional de a com os outros termos realiza-se como um fato social se invertermos os termos das equações: $b = a$, $c = a$, $d = a$ . . . Na sequência anterior, as outras mercadorias exprimiam o valor de troca de uma delas tomada como ponto de referência; agora, uma mercadoria é expulsa da troca direta para tornar-se o *equivalente geral,* graças à ação universal exercida sobre ela por todas as outras que encontram nela a medida de seu valor. Desaparece assim a sequência ilimitada, pois uma mercadoria logo encontra a tradução de seu valor em outra, tomada na qualidade de reflexo das demais. Todas as mercadorias de agora em diante são medidas por *a*, são quantidades diferentes do mesmo objeto. Além disso, se todas as mercadorias se metamorfoseiam em a por intermédio das respectivas alienações, a por sua vez se converte na manifestação imediata do trabalho abstrato; representa de um só golpe os outros trabalhos dispendidos na produção dos outros valores. A nova mercadoria, tomada como equivalente geral, possui os dois valores de uso necessários à solução das dificuldades apontadas: o uso inicial correspondente ao trabalho individual incorporado soma-se à utilidade social de permitir um sistema generalizado de trocas. O equivalente geral sob forma de moeda constitui assim o dinheiro.[61]

Para o pensamento formal o procedimento de Marx é totalmente incompreensível. Sendo a igualdade comutativa, a inversão dos termos da equação não altera de forma alguma os dados do problema. No entanto, a metamorfose e a constituição de uma nova categoria, paralela ao nascimento de uma nova substância social, encontram, a nosso ver, seu fundamento na intenção noemática posta pela troca. Isto é, numa relação intencional objetiva oculta sob o formalismo da equação. A relação de a com as outras mercadorias é, no início, apenas uma intenção do produtor que vê nos produtos alheios a possível realização dos múltiplos valores de troca de a. Na troca simples, quando dois produtores se defrontam, o raio intencional vai de *a* a *b* e de *b* a *a*; *na* troca generalizada, porém, à comutatividade acresce a transitividade na medida em que *a* procura reconhecer-se em *b, c, d* etc. Quando finalmente todos os termos submetem a sob sua ação ideal, como diz Marx, e a passa a medir todos os outros, firma-se uma relação orientada de todas as mercadorias entre si. É possível

[61] G. p. 38 a 45.

objetar que, se todas agem sobre todas, a prioridade de *a* é unicamente formal e consiste num mero recurso retórico; no entrelaçamento das mercadorias não há pois necessidade de uma delas emergir e constituir-se em dinheiro. Não podemos imaginar uma sociedade comercial onde cada objeto teria seu valor expresso em várias mercadorias? Não houve mesmo épocas da história moderna em que o ouro e a prata coexistiram como padrão monetário? Se deixarmos de lado as dificuldades atinentes ao devir do dinheiro para nos fixar no problema de sua essência, confirmada em cada operação comercial baseada exclusivamente nele, é fácil reconhecer que o relacionamento integral das mercadorias entre si, em virtude da não comutatividade da intenção postulada nas trocas elementares, somente logra realizar-se se uma única mercadoria se transforma no espelho onde se refletem todas as outras, pois do contrário não teríamos a constituição de um *mesmo* valor. Na sequência de equações: $a = b = c = d$ . . . há na verdade um fluxo idêntico a manifestar-se na diversidade dos termos e dos coeficientes, mas o valor assim constituído não possui uma autonomia substantiva, independente dos termos imediatos. Ora, isso contradiz a universalidade do trabalho já posta pela igualação. No momento em que as mercadorias passam a exprimir quantidades encarnadas do tempo de trabalho universal, já está posta a unicidade do valor e de sua medida. Do mesmo modo, a existência de dois equivalentes gerais levaria à mesma contradição: ou haveria dois valores, o que é absurdo, ou os dois equivalentes su-*poriam* uma mesma substância que estaria à espera da primeira oportunidade histórica para manifestar-se.

A respeito dessas questões importa a nossos propósitos apenas observar como a análise intencional opera no interior de uma estrutura formal. Marx não se ocupa evidentemente dos estados de consciência de vendedores e de compradores reais, mas unicamente da intenção mínima capaz de acionar o processo da troca. Dessa maneira, a investigação das intenções possíveis é orientada por uma estrutura anteriormente postulada. Já que as estruturas objetivas não foram postas entre parênteses, continuam a servir de cânone para a pesquisa científica. Em vez de procurar na complexidade antepredicativa dos atos vitais a origem das formas de sociabilidade, de agora em diante Marx as toma como pressupostas e por isso todo seu interesse se dirige para a determinação das formas sociais elementares de cada sistema e para o seu posterior desenvolvimento categorial. No fundo, estão ainda os indivíduos a agirem e a fazerem

história, mas a realidade deles não é mais posta em estrita independência das estruturas objetivas da sociedade civil. Os homens *são* essas estruturas e a inteligibilidade de sua individualização depende diretamente do contexto categorial. O existencialismo de Feuerbach foi inteiramente extirpado.

O capital faz sua primeira aparição logo depois de constituído o dinheiro: o último produto da circulação simples configura o primeiro fundamento da nova categoria.[62] Convém ter presente o sentido teórico desse pressuposto. Para que o capital venha a ser na história foram necessárias outras condições, ligadas à desintegração do mundo feudal; para o desenvolvi mento categorial entretanto o dinheiro é a única condição requerida. Se levarmos em conta os pressupostos iniciais do sistema, a constituição do novo conceito se faz sem qualquer interrupção do encadeamento dialético: o dinheiro não se distingue do capital a não ser por integrar-se numa forma diferente de circulação.[63] Na circulação simples: M – D – M, o dinheiro aparece exclusivamente como meio de unir duas mercadorias, expediente a facilitar a troca entre produtores que quase sempre lucram com a transação. Se o dinheiro porém alcança sua autonomia substantiva, não -há mais obstáculos para que venha a ser o próprio objeto das operações. Nesse caso, compra-se para vender e não mais para consumir, passando a mercadoria a ocupar o mesmo lugar intermediário antes assumido pelo dinheiro. A fórmula D – M – D, levando-se em conta a continuidade das trocas, parece formalmente não se distinguir da anterior e constituir apenas uma nova maneira de seccionar o processo contínuo. No entanto, a escolha do ponto inicial depende do *sentido* e da *finalidade* conferidos ao decurso da circulação. Se a troca é posta a serviço dos carecimentos dos produtores, o dinheiro necessariamente representa o papel subsidiário de meio de comunicação. Dado isso, não há maneira possível de transformá-lo em escopo absoluto da transação e, por conseguinte, em capital. No entanto, desde o início a circulação simples está submetida ao império do capital. Se dela se faz um estudo separado, é unicamente com o intuito de definir a mercadoria na qualidade de primeiro fenômeno da produção capitalista Os objetivos da circulação simples constituem, em sua, momentos dependentes e subsidiários da finalidade superior posta em ação pelo sistema global, de sorte que a descontinuidade

[62] K. I. p. 161 G. p. 941.
[63] K. I, p. 162.

só pode aparecer quando abandonamos o plano categorial para nos imiscuir nas vicissitudes da história.

A fórmula D–M–D é absolutamente desprovida de sentido se o dinheiro resultante for idêntico ao inicial. Por que comprar e vender, arriscar-se no comércio, se não se retira lucro algum? O dinheiro recuperado necessariamente deve ser maior, pagar a pena do capitalista. Representemo-lo por D'. Isso posto, desaparecem os fins intermediários atuantes na circulação simples, tudo passa a ser regido pela ânsia de lucrar. Pouco importa que os empresários particulares tenham em mira a realização de outros objetivos mais nobres, o lucro está inscrito no sentido objetivo de sua ação. Além disso, a nova circulação integra seus termos num contexto diferente. "Na circulação D – M – D' a *mercadoria* e o *dinheiro* funcionam unicamente como *modos diversos de existência do próprio valor* que encontra no dinheiro seu modo de existência universal e nas mercadorias seu modo particular, ambos como se fossem suas formas dissimuladas de existência. Passa constantemente de uma forma a outra sem se perder nesse movimento, transformando-se assim num sujeito automático. Se nos fixarmos numa forma particular da aparência que o valor ao valorizar-se toma no curso de sua vida, então diremos: *o valor é capital* ou *o valor é mercadoria*. No entanto, o *valor* é aqui o *sujeito de um processo* no qual, graças ao constante câmbio de forma de dinheiro e de mercadoria, altera sua própria grandeza e, na qualidade de mais-valia, foge de si mesmo enquanto valor originário, *valoriza-se a si próprio*".[64]

A existência de D' coloca o seguinte problema: donde nasce a nova quantidade de valor incorporada ao valor inicial? Conforme os próprios dados da questão, o novo valor, ou melhor, a mais-valia, deve responder entretanto a dois pressupostos contraditórios. Em primeiro lugar, para que haja valor é preciso que as trocas se façam por seus equivalentes. Enquanto se trocavam valores de uso era possível beneficiar a ambos os proprietários; agora, porém, dada a troca por equivalentes, como um deles poderá sair lucrando? A mais-valia portanto deve provir de uma esfera anterior à circulação.[65] Mas, em segundo lugar, não há de nascer senão do processo de trocas. A circulação com efeito é a soma das relações de troca entre proprietários; afora essas relações, eles não se vinculam a não ser com seus

[64] K. I, p. 169.
[65] K. I, p. 176-7.

produtos. Ora, os proprietários, graças ao próprio trabalho, são canazes de criar ou aumentar um dado valor, isto é, transformar D num valor maior, mas nunca *valorizar o valor,* fazer com que um valor lançado no processo volte incrementado às suas mãos, como exige a definição de D'. Desse modo, torna-se impossível ao produtor valorizar o valor fora da esfera da circulação, sem portanto entrar em contacto com outros possuidores de mercadorias.[66] O capital em suma nasce e não nasce da circulação.

Retomemos a fórmula D – M – D'. A valorização evidentemente não se dará na segunda operação M – D', porquanto representa apenas a conversão em dinheiro de um valor já incorporado num objeto. "A alteração deve ocorrer portanto com a mercadoria que no primeiro ato D – M é comprada, mas nunca com o seu valor, que será trocado por seu equivalente, pois a mercadoria é paga pelo seu valor. A alteração só pode nascer de seu valor de uso como tal, isto é, de seu consumo. A fim de retirar valor do consumo de uma mercadoria, nosso proprietário de dinheiro deve ter a felicidade de encontrar no interior de esfera da circulação, no mercado, uma mercadoria cujo valor de uso possua a virtude particular de ser fonte de valor, cujo consumo efetivo seja também objetivação de trabalho e por isso criação de valor. E o proprietário de dinheiro encontra no mercado essa mercadoria específica: a capacidade ou a força de trabalho".[67] As duas exigências contraditórias foram satisfeitas: a mais-valia nasce ao mesmo tempo da circulação e da produção. Na qualidade de mercadoria, o valor da força de trabalho é determinação pelo tempo de trabalho social dispendido na sua criação e reprodução. O operário possui essa força do mesmo modo que o capitalista é proprietário do dinheiro inicial. Entre ambos se estabelece uma troca simples e o operário se obriga a trabalhar para o capitalista. Até agora as regras da circulação simples foram respeitadas: estamos no reino do contrato, da igualdade e de Bentham, diz Marx ironizando.[68] O consumo porém da força de trabalho produz mais valor do que o dela própria, mais-valia que passa às mãos do capitalista pelo simples fato de este possuir os meios de produção. Importa salientar a especificidade da exploração capitalista. Não há mais a força bruta que se apropria direta mente do trabalho excedente do escravo ou do servo. Tudo se passa no reino igualitário do valor, duma substância social sujeito, cuja prole vai

[66] K. I, p. 178.
[67] K. I, p. 181.
[68] K. I, p. 189.

diretamente cair no bolso do empresário. Muitos bons autores ainda confundem a apropriação da mais-valia com a exploração do trabalho excedente feita pelo particular ou pelo estado. Com isso, porém, destroem a especificidade assinalada, reduzindo-se o problema da criação de um novo ser social ao de uma melhor ou pior organização do sistema produtivo.

Chegamos ao término de nosso resumo. Em que pese ao seu esquematismo, nos fornecerá os elementos necessários à discussão das três noções básicas tratadas nos textos de juventude: a de trabalho, a de propriedade e, finalmente, a de alienação.

5. O trabalho determinante

Tomemos o trabalho em sua determinação mais abstrata e universal. É antes de tudo transação entre o homem e a natureza, onde o primeiro por meio de sua própria atividade controla e regula um sistema de trocas energéticas com o segundo, ambos constituindo os momentos da mesma totalidade dinâmica.[69] No processo, o objeto adquire uma forma útil ao homem; esse, por sua vez, amplia suas faculdades potenciais. Marx porém não se demora nesta análise do trabalho em seu estágio primitivo e ainda ligado ao instinto. "Nosso ponto de partida é o trabalho numa forma que pertence exclusivamente ao homem. A aranha faz operações semelhantes às do tecelão e a abelha envergonha muitos arquitetos ao construir suas células de cera. Mas desde logo o pior arquiteto se distingue da abelha mais hábil, porquanto constrói sua célula na cabeça antes de construí-la na colmeia. No fim do processo de trabalho obteve-se um resultado que no início já estava na representação do trabalhador, estando pois presente idealmente. O trabalhador não apenas opera uma alteração na forma dos objetos naturais, mas também, ao mesmo tempo, realiza neles o escopo consciente, que determina seu modo de agir como se fosse uma lei a subordinar sua vontade. A mais do esforço dos órgãos trabalhadores faz-se pois mister, durante todo o trabalho, uma vontade orientada que se externa na atenção, tanto maior quanto o trabalho, por causa de seu conteúdo e de sua forma de execução, menos entusiasmar o trabalhador; este cada vez menos o desfruta

[69] K. I, p. 192.

como o jogo de suas forças corporais e espirituais".[70] Além de alterar a forma da natureza, o trabalho em suma realiza um projeto.

São três os momentos elementares do processo de trabalho: a atividade orientada ou o próprio trabalho, o objeto e seu meio.[71] A terra é o objeto universal e as coisas nada mais são do que pedaços da terra separados pelo trabalho. Instrumentos são todas as coisas ou conjuntos de coisas a interporem-se entre o trabalhador e seu objeto como condutores da ação. Marx lembra a tese de Franklin: o homem é essencialmente um *toolmaking animal,* a tal ponto que é possível distinguir as épocas econômicas pela maneira diversa de utilizar diferentes instrumentos de produção. Dentre esses devemos contar também as condições materiais indispensáveis à produção: em primeiro lugar a terra como *locus standi* do trabalho, em seguida as oficinas, as estradas, os canais etc. Finalmente, no que respeita à atividade, convém acentuar ainda mais seu caráter intencional e voluntário, sua tensão para o objeto a transformá-lo numa coisa apropriada ao uso humano. No processo, a atividade combina-se com o objeto e esse com o trabalhador, numa simbiose que termina com a humanização do produto e na efetivação do agente. Como resultado dos três momentos temos pois o produto neutro onde esses fatores são consumidos, numa negação positiva que, em lugar de esgotar-se em si mesma, redunda na formação de um novo objeto. "O consumir não é o mero consumir da matéria, mas o consumir do próprio consumir, na superação da matéria a superação dessa superação e portanto a *posição* dela. A atividade *doadora de forma* consome o objeto e se consome, mas consome apenas a forma dada do objeto a fim de o pôr numa forma objetiva; consome-se a si mesma tão somente em sua forma subjetiva enquanto atividade".[72] Desse ponto de vista, o trabalho é dito produtivo, não porém produtivo de valor, a única característica que interessará ao sistema capitalista.[73] No entanto, já neste nível abstrato da análise, se considerarmos o desenvolvimento da produção social, verificamos que o objeto de trabalho imediato contém cada vez mais traços de trabalho anterior; hoje é muito raro encontrarmos um objeto puramente natural. Desde logo, trabalho e natureza aparecem pois indissoluvelmente ligados.

[70] K. I, p. 193; G. p.61.
[71] K. I, p. 193.
[72] G. p. 208.
[73] K. I, p. 196 nota 7.

O lugar ocupado por essa análise, no curso do desenvolvimento teórico das categorias fundantes do modo de produção capitalista, indica claramente seu caráter abstrato e o intuito do autor de contrapô-la à investigação modal. A descrição do processo de trabalho aparece depois de Marx ter estudado a transformação do dinheiro em capital e indicado a necessidade de o empresário encontrar no mercado a força de trabalho, única mercadoria capaz de dar início à valorização do capital. O interesse de Marx centra-se pois em opor o trabalho abstrato comum a todos os sistemas produtivos ao trabalho caracterizadamente capitalista: "O processo de trabalho tal como acabamos de expor em seus momentos simples e abstratos – atividade orientada para a produção de valor de uso, apropriação dos objetos naturais para os carecimentos humanos – é a condição universal da troca de matéria entre o homem e a natureza, a condição natural eterna da vida humana e, por isso mesmo, independente de qualquer forma dessa vida, sendo antes igualmente comum a todas as suas formas sociais. Não foi preciso assim considerar as relações de trabalhador a trabalhador. Bastaram o homem e seu trabalho, por um lado, a natureza e seus materiais, por outro".[74] Observe-se que no caso a investigação se situa antes da história, na tentativa de explicitar suas condições abstratas. Nessas condições, se pretendermos levar a cabo uma investigação sobre o trabalho, não nos resta outro recurso senão o de nos transladar para um modo de produção determinado. Já que Marx somente procedeu ao estudo do sistema capitalista, nada mais natural do que nos atermos a ele. Certamente as características essenciais do trabalho se modificarão conforme formos progredindo no movimento dialético de constituição. Desse modo, cabe-nos iniciar pelo trabalho correspondente à circulação simples e chegar até as consequências mais importantes da circulação ampliada.

Se os agentes trocam simples produtos do próprio trabalho, a produção deve exercer-se fora dos limites da troca, na qualidade de ação a apropriar-se da coisa. Trabalho e propriedade estão dessa maneira intimamente ligados, o produto resulta exclusivamente do trabalho, é enfim trabalho e valor.[75]. Já sabemos que estamos então no reino da igualdade jurídica, do contrato, da liberdade, etc. O próprio movimento do valor todavia cristaliza as relações sociais e as projeta como relações entre coisas,

[74] K.I p. 198-9; Cf. Zu Wagner, p.374.
[75] G. p. 506-7, 905.

adquirindo o produto a universalidade que não possuía como manifestação imediata do trabalho individual. "A existência do valor em sua pureza e universalidade supõe um modo de produção onde o produto singular deixa de ser tal para o produtor e, com maior razão, para o trabalhador, nada sendo sem a realização operada pela circulação" [76]. O trabalho torna-se abstrato, simples dispêndio de energia indiferente às suas manifestações particulares e, como o produto também é trabalho, embora morto e incorporado à coisa, o trabalho aparece por toda parte: de um lado, força viva e abstrata pronta a entrar em ação; de outro, coisa substantivamente alterada e posta a serviço de um fim social predeterminado.

No entanto, antes de examinar a oposição entre trabalho vivo e trabalho morto, convém esperar que atinja sua maturidade e se ponha como a contradição entre capital e trabalho. Por ora cumpre-nos seguir o processo de abstração e formalização do trabalho através das vicissitudes por que passa seu produto. "O produto do trabalho particular deve comprovar-se como objetivação do trabalho *universal* e social, tomando a forma da coisa que se supõe ser a única imediata objetividade do trabalho universal: o dinheiro; esse *very process* põe o trabalho universal como coisa exterior, como dinheiro, constituindo essas determinações a mola e o pulsar da própria circulação. As relações sociais que daí resultam decorrem por isso imediata mente da consideração da circulação simples, não se situando atrás dela como acontece com as relações econômicas inclusas na divisão do trabalho".[77] Posto o dinheiro como produto ideal, o trabalho do indivíduo configura-se como a única maneira adequada de participar da riqueza universal.[78] "*Como representante material da riqueza social,* como *valor de troca individualizado,* o dinheiro deve ser *imediatamente* objeto, fim e produto do trabalho geral, o trabalho de todos os indivíduos. De imediato o trabalho deve produzir valor de troca, isto é, dinheiro. Há de ser por isso *trabalho assalariado.* A procura do enriquecimento, estímulo de todos pois cada um pretende produzir dinheiro, cria apenas a riqueza universal... Já que o trabalho é assalariado seu escopo imediato é o dinheiro e a riqueza social é *posta* como seu fim e seu objeto".[79] Desse momento em diante o trabalho deixa de visar o produto singular cuja função era satisfazer uma

[76] G. p. 163.
[77] G. p. 908; Cf. Zur Kr. p. 31.
[78] G. p. 194.
[79] G. p. 135.

necessidade determinada do produtor. O indivíduo nele vê apenas o instrumento vicário, embora imprescindível, que lhe permite participar da riqueza social; por isso está sempre pronto a abandonar sua especialidade tão logo anteveja outra mais rendosa. Qualquer forma de trabalho presta-se então a seu objetivo, qualquer carência lhe trará benefício e pouco lhe importa o sentido social da atividade produtiva ou do carecimento.[80] Nesta altura, o sentido social da produção nega sua função de objetivar a personalidade dos indivíduos. Nos antigos modos de produção, quando o dinheiro não havia alcançado seu pleno desenvolvimento e não orientava por conseguinte o sentido da produção global, o trabalho aparecia nesta ou naquela esfera como a objetivação do indivíduo, mais ou menos perfeita conforme o grau a que chegava no processo de sua própria individualização. Quando porém o valor de troca e o dinheiro passam a constituir o escopo final do processo produtivo, "a objetivação do indivíduo não se põe em sua determinabilidade natural, mas como determinação (relação) social, que entretanto lhe é ao mesmo tempo exterior".[81] O trabalho perde sua estrutura natural, ligada até então ao artesanato, para ganhar novas determinações.

Para que o salário venha a realizar-se plenamente é preciso que se converta em pagamento da força de trabalho e, para isso, defronte-se com o capital. Sua cabal efetuação implica, em outros termos, na formação do trabalho e do capital como polos radicalmente antagônicos. De ambos os lados o trabalho continua a estar presente, quer na qualidade de trabalho morto e coagulado, quer na de trabalho vivo, reclamado pelo primeiro para sua manutenção e incremento. Não se trata porém de uma determinação simples e formal que se realizaria nesta ou naquela parte segundo diferenças específicas próprias, nem mesmo de um momento abstrato a coabitar objetos diferentes. Os termos se definem um pelo outro, sem pressupor um fundamento, um fulcro substancial onde se sucederiam as determinações opostas. O que resta então das determinações simples do trabalho concebido como uma relação direta do homem com a natureza? Que papel desempenharão na nova constelação definidora do trabalho?

Vejamos rapidamente como se processa a subversão das determinações abstratas. Em última instância, qualquer produção visa o consumo, pois os produtos mais cedo ou mais tarde acabarão por satisfazer

[80] G. p. 135.
[81] G. p. 137.

a necessidades individuais ou coletivas. Mas ao subordinar ao lucro a totalidade de sua produção, o sistema capitalista não vê mais no consumo o objetivo primeiro de sua ação. Por mais que os capitalistas mistifiquem e procurem transformar as empresas em obras de criação desinteressada, o lucro é a condição *sine qua non* de sua sobrevivência. Embora outras intenções subjetivas movam de fato os agentes separados, isto nada afeta o fato da intenção de lucro configurar um momento objetivo inscrito no sentido da empresa. Forma, por assim dizer, o bastidor transcendental onde se tecem os outros conteúdos intencionais. De modo correspondente, "o trabalho como mero serviço para a satisfação de carecimentos imediatos nada tem a haver com o capital, que de forma alguma está à sua procura" [82]. O empresário não se interessa pelo trabalho como mera prestação de serviços nem toma seus operários como simples empregados domésticos. Procura ao contrário satisfazer a uma necessidade social, que por isso se identifica à oferta e à procura.[83] Inseridos no contexto social, os conteúdos efetivos do carecimento individual passam a ser determinados pela sociedade, adquirindo força determinante somente quando conseguem afetar o equilíbrio da oferta e da procura. Na verdade, os homens continuam a desejar objetos fora de seu alcance. A esses estados subjetivos contudo Marx não mais atribui qualquer importância, enquanto não forem traduzidos numa relação social atuante.

Retomemos porém a contradição entre capital e trabalho. O que para ela significa a força de trabalho? "Por força de trabalho ou capacidade de trabalho entendemos o conjunto das aptidões físicas e espirituais que existem no corpo e na personalidade viva de um homem, postas em movimento tão logo ele produza valores de uso de qualquer tipo".[84] Mas essa definição é abstrata, encara seu objeto do ponto de vista subjetivo e descura, por conseguinte, sua especificidade como mercadoria. Devemos portanto procurar defini-la em sua relação com o capital. Sob esse aspecto a primeira característica a ser apontada diz respeito à sua vinculação com o valor: "Força de trabalho em estado fluido ou trabalho humano cria valor mas não é valor. Só o vem a ser no estado sólido, na forma objetiva. A fim de exprimir o valor de um tecido como coágulo de trabalho humano, deve ser expressa como 'objetividade' que difere materialmente (dinglich) do

[82] G. p. 183.
[83] K. III, p. 191.
[84] K. I, p. 181.

próprio tecido sendo, ao mesmo tempo, comum a outras mercadorias".[85] A distinção de duas formas de trabalho formulada nesse texto foi considerada por Marx a mais importante contribuição do primeiro volume d' *O Capital*.[86] Responde com efeito a uma série de dificuldades do pensamento econômico da época e institui a base onde se assenta o desenvolvimento dialético da obra. Para os nossos fins, importa sobretudo salientar que, posta a separação entre o trabalho, visto "de um ponto de vista psicológico, em relação ao divertimento e à tristeza",[87] e o trabalho objetivo tomado como valor, a força de trabalho vem encarnar em si mesma os dois polos da contradição. De um lado é força viva, capacidade de ação, de outro, mercadoria, trabalho social coagulado, cuja medida é fixada pelo tempo de trabalho abstrato necessário à sua criação e reprodução. E como "o trabalho passado incorporado à força de trabalho e o trabalho vivo capaz de efetuar, seu custo diário de manutenção e seu dispêndio diário constituem duas grandezas totalmente diferentes",[88] o valor produzido pela força de trabalho logra ser maior que seu próprio valor. No entanto, porque o trabalhador não possui seus próprios meios de produção, isto é, o capital necessário para efetuar as potencialidades inscritas em si, a união dos dois trabalhos no trabalhador resulta na mais completa separação e alienação. Como trabalho subjetivo firma-se diante dos instrumentos de produção não trabalho objetivado, como não valor, enfim, como negatividade que se reflexiona sobre si mesma enquanto pura subjetividade.[89] De outra parte, avaliada no mercado como mercadoria qualquer, a força de trabalho é trabalho morto e coagulado, coisa bruta e exterior à espera do alento vivificante do capital.

A mercadoria, a força de trabalho, o capital, a mais-valia e as demais configurações do sistema capitalista denotam no fundo diferentes formações do mesmo trabalho a conformar a natureza e a nela inserir o tempo criador: trabalho é fogo vivo e constituinte a transformar o caráter passageiro da coisa natural na transitoriedade com que se apresenta para o homem.[90] Como porém se exerce sua força determinante? Provém diretamente do trabalho em sua expressão mais simples? Já vimos que no sistema capitalista o trabalho

[85] K. I, p. 65-6.
[86] Marx a Engels, 24-agosto-1864.
[87] G. p. 507.
[88] K. I, p. 207-8.
[89] G. p. 203-4.
[90] G. p. 266.

individual não possui a faculdade de determinar a substância valor; se no fundo essa nada mais exprime do que um conjunto de relações sociais cristalizadas, o último predicado retira da ação concreta individual sua autonomia e por conseguinte, seu papel fundante. Tudo se resume pois em investigar o tipo, o modo e a fonte da cristalização das relações sociais, ou melhor, a estruturação e a gênese das relações que os homens mantêm entre si tendo a natureza como termo médio fundamental. O capital é sujeito do sistema capitalista, consiste numa soma de valores que se configura da forma mais diversa, por exemplo em capital industrial, comercial ou financeiro, que resulta em lucro, juros ou renda da terra, sempre a mesma substância no processo de autovalorização. Mas a substância não é mais do que a face constituída de um conjunto de ações sociais constituintes, não definidas na plurivocidade do concreto mas exclusivamente pelas condições mínimas de seu entrelaçamento. É parte essencial desse conjunto o trabalho subjetivo, quer se apresente como trabalho operário quer como a atividade do contador, do empresário ou do financista. No entanto, os pressupostos do sistema retomados na sua efetuação fazem do trabalho operário o único a dar vida ao trabalho morto acumulado nos vários setores da sociedade capitalista. Somente ele é o motor impulsionando o sistema, as demais formas de atividade limitam-se a amoldar nas feições mais diversas a mesma matéria candente e a preparar e melhorar os meios de sua exaustiva exploração. Cada forma ou cada categoria corresponderá a um tipo de ação, mas o conteúdo e sentido da *praxis* individual são postos por elas. Em outras palavras, a finalidade desenvolvida por cada trabalho particular, que é sempre uma atividade orientada, fica subordinada em última instância ao objetivo da produção capitalista: a valorização do capital, e, nas instâncias intermediárias, a cada categoria particular que se põe como fim em si. Sejam quais forem os fins particulares de cada agente, o sentido de sua ação já está previamente determinado pelo movimento de realização e destruição do sistema.

Os textos de juventude pretendiam estabelecer a continuidade entre os fins imediatos do trabalho e a finalidade geral do sistema capitalista. Daí tomarem como ponto de partida uma fenomenologia do trabalho individual. De agora em diante, as finalidades objetivas são postas no decorrer da evolução do sistema de modo que a *praxis* individual conforma-se ao sentido geral pressuposto. Desse modo, a fenomenologia das intenções individuais necessariamente é posta de lado. Vejamos, por exemplo, como se define a produtividade do trabalho. Somente é dito produtivo aquele

capaz de produzir mais-valia.[91] Isso não quer dizer que as outras formas de trabalho são desnecessárias; ao contrário, sem elas a produtividade do trabalho operário cairia no vácuo. No entanto, ele é o único que resulta na valorização do valor e, portanto, que confirma e justifica o sistema. As condições subjetivas de sua realização não afetam a sua produtividade. A aula de um professor, por exemplo, ministrada num colégio público, entidade cuja função é prestar serviços, não é economicamente produtiva, o é porém a mesma aula proferida num colégio particular, onde o professor é assalariado por uma instituição gerida pelo interesse de lucro. Do ponto de vista subjetivo, a intenção pode ser a mesma em ambos os casos: ganhar o seu sustento e exercer uma função socialmente útil, mas perdura apenas a intenção objetiva que o sistema lhe empresta.

Não há porém maior subversão no esquema do trabalho subjetivo do que a provocada pela automação. Embora Marx não tenha conhecido o automatismo das máquinas eletrônicas, nem por isso deixou de definir com precisão seu significado socioeconômico. Examinemos essa definição. Chama capital fixo o conjunto de instrumentos, instalações etc. que, auxiliando a fabricação da mercadoria, só pouco a pouco vão transferindo para ela o seu valor.[92] Representa portanto a cristalização dos esforços passados num enorme sistema de absorção de trabalho vivo. O acúmulo de capital fixo está obviamente ligado ao desenvolvimento tecnológico de nossos tempos e, dessa perspectiva, compreende-se que possui a significação histórica precisa de servir para incrementar a produtividade do trabalho e, por conseguinte, para aumentar a taxa de exploração da mais-valia. Dado isso, ao instrumento, que à primeira vista parece ter como objetivo facilitar a tarefa do trabalhador, confere-se a função mais geral de aproveitar ao máximo o exercício de uma força de trabalho que, em outras condições técnicas, não seria tão bem aproveitada. Isso explica porque o empresário somente substitui o trabalho vivo pela máquina, por mais degradante que seja para o operário, quando no final das contas o seu custo for inferior ao salário pago ao trabalho substituído por ela. O capitalista visa, em suma, aumentar a produtividade do trabalho, diminuir o custo dos produtos e a parte da jornada dedicada pelo trabalhador à produção do necessário para si, a fim de aumentar a parte durante a qual trabalha para ele. Dada essa determinação histórica, a moderna

---

[91] K. I. p. 532.
[92] K. II, p. 159.

revolução tecnológica implica numa progressiva autonomia da máquina em relação à prática individual. As duas fases do capitalismo ligadas a essa revolução partem de pontos diferentes: a manufatura reorganiza o exercício do trabalho, a indústria transforma por completo seus instrumentos.[93] Interessa-nos apenas a última fase. A revolução tecnológica se inicia pelo emprego do que Marx chama o "instrumento máquina" (Werkzeugmaschine): aparato intermediário entre a ferramenta e a máquina moderna que amolda num todo os instrumentos do artesão a fim de que possa ser acionado por uma única força propulsora, obtendo assim o máximo rendimento. Constitui o elemento simples da produção mecânica e, libertando-se da força muscular, termina por emancipar o trabalho de seus limites naturais. Concomitantemente, a transformação técnica inicia o processo de reestruturação do trabalho subjetivo. O operário não mais enfrenta o objeto provido de um instrumento individual, resta-lhe agora apenas a função de vigiar e alimentar o instrumento-máquina, pois esse outorgou à força motriz um caráter de tal modo acidental e abstrato que pode ser indiferentemente substituída pelo vento, pela água e, na época de Marx, principalmente pelo vapor. O trabalho artesanal, sempre pronto a amoldar-se aos imprevistos da criação, passa a imitar os movimentos mecânicos. Além do mais, altera-se o próprio princípio da organização do trabalho. No início, transfere-se simplesmente para a indústria a divisão de trabalho vigente na manufatura: a operação manual do indivíduo trabalhando isolado ou em grupo cede lugar a um processo parcial mecânico. Paulatinamente o processo subjetivo de organizar o sistema da produção é substituído por outro objetivo, emancipado das faculdades individuais. O processo global é considerado em si mesmo, analisado em seus princípios constituintes, distribuído em diversas fases conforme a necessidade do objeto. Tudo se resume então em determinar e executar cada processo parcial e, por fim, ligá-lo a um todo, graças ao uso exclusivo da ciência. Finalmente a própria forma da máquina deixa de recordar a antiga estrutura do processo produtivo para determinar-se unicamente por seu princípio mecânico. Com essa revolução das formas, obtém-se maior continuidade na produção e o sistema passa a funcionar como um grande autômato.[94] "O processo produtivo deixou de ser o processo de trabalho no sentido de que o trabalho não é mais a unidade que o domina e o enforma. Como órgão consciente, ao contrário, aparece apenas em vários pontos do sistema

[93] K. I, p. 391.
[94] K. I, p. 400-1.

mecânico, nos trabalhadores vivos e isolados; aparece disperso, submetido ao processo total da maquinaria, sendo ele próprio apenas um elo do sistema cuja unidade não está no trabalhador vivo mas na maquinaria viva (ativa) que, em face de sua atividade isolada e insignificante, aparece como um poderoso organismo".[95]

O que restou do trabalho individual enquanto expressão parcial das forças genéricas do homem? Não há dúvida de que o trabalho vivo mantém a primazia absoluta, só ele move o sistema produtivo, constituindo por consequência o motor de toda a história. No entanto, o problema está em saber *como* ele a move, sob que *forma* adquire a capacidade de dar início ao processo dialético. O trabalho subjetivo, pura negatividade em face do objeto natural, passa a resultar agora de uma longa evolução histórica: unicamente depois de a força de trabalho constituir-se em mercadoria foi possível sua existência como interioridade, subjetividade e temporalidade puras, já que só nesse momento se desliga por completo do instrumento de produção. Transforma-se num "fantasma..., na atividade produtiva do homem em geral, onde esse encontra a possibilidade de realizar uma troca de matéria com a natureza, atividade no entanto não apenas desprovida de toda forma social e de todo caráter determinado mas até mesmo, em sua mera existência natural; independente da sociedade e desobrigado de todas elas; como manifestação e confirmação da vida é comum tanto ao homem não socializado como ao homem socialmente determinado desta ou daquela maneira".[96] Se o trabalho adquire tal abstração, os meios de produção correspondentes isolam-se da mesma maneira para constituírem um conjunto autônomo de materiais abstratos, desvinculados do processo de trabalho, com que o capitalista contribui para a realização do sistema produtivo. O trabalho em geral e o capital, entendido como os auxiliares da produção possuídos pelo empresário, passam a constituir as duas fontes da valorização da mercadoria, a que se soma a terra na qualidade de *locus standi* de qualquer atividade humana. Os três cavaleiros da produção em geral, no entender da economia vulgar, encontraram suas feições.[97]

Tudo indica pois que o jovem Marx ainda vê o trabalho na perspectiva da economia vulgar. Procura apenas inverter o seu sentido, mas no fundo

[95] G. p. 585.
[96] K. III, p. 823-4.
[97] K. III, cap. 48.

subsiste a mesma abstração a que confere toda força determinante. Ao defini-lo como atividade orientada para um objeto natural, onde a pessoa se manifesta de forma alienada ou não, postula a possibilidade de essa pessoa apreender o sentido desse conteúdo diretamente pela descrição das dimensões visíveis de sua atividade. Daí a importância atribuída à dialética do carecimento. No momento porém em que o processo de produção se distingue do processo de trabalho, em que a força produtora de valor não é simplesmente produtora de valor de uso, carece de sentido a explicação subjetiva. Entre a intenção visada pelo indivíduo e o significado objetivo de sua atividade abre-se um abismo intransponível para quem parte do sujeito. Impõe-se assim o uso de um método capaz de isolar certas estruturas intencionais elementares e, a partir dessas objetividades postas, de constituir o sentido global que orienta o conjunto das relações de produção de um sistema dado historicamente. Do desenvolvimento desse processo retiram-se os sentidos sociais objetivos das várias formas de *praxis* individual. Não se trata portanto de constituir todo e qualquer sistema a partir de uma matriz invariável do trabalho, mas de descobrir em cada modo de produção qual é a *forma de trabalho determinante.*

6. A propriedade determinada

Ao publicar a *Contribuição à Critica da Economia Política,* quando portanto já dominava os princípios básicos de sua concepção da história, Marx ainda credita a Hegel o mérito de fundamentar a categoria de propriedade na noção mais concreta de posse.[98] O primeiro momento da propriedade consiste pois, como sempre, na *apropriação* do objeto. Hegel via porém nessa dominação da coisa um ato essencialmente vinculado ao consumo. Se os proprietários na verdade nem sempre consomem os objetos apropriados mas, ao contrário, estão constantemente a aliená-los e a inseri-los num sistema de relações jurídicas, isso só é possível porque a intenção de posse está na base de todo o processo como o direito ilimitado de cada um consumir o que é seu. Além disso, Hegel tomava os objetos a serem apropriados como um conjunto de coisas sempre à mão que o homem encontraria no seu primeiro contacto com a natureza. Ora, Marx, depois de ter feito da produção o ato fundamental da autoconstituição humana, não pode

[98] G. p. 258.

seguir outro caminho senão o de integrar no mundo da produção toda sorte de consumo: a coisa consumível *pressuposta* há de ser *reposta* no sistema produtivo. "O próprio fundo de consumo aparece pois como parte integrante do *fundo primitivo de produção*".[99] De um só golpe altera-se o sentido hegeliano da posse, a apropriação se faz agora em vista da atividade produtiva, convertendo-se no processo coletivo de transformação e integração da natureza na vida social. Dado isso, "nada mais cômico do que o desenvolvimento hegeliano da propriedade. O homem como pessoa deve realizar sua vontade para dela fazer a alma da natureza exterior, por isso deve tomar posse dessa natureza na qualidade de propriedade privada. Se tal fosse a destinação '*da* pessoa' do homem, enquanto pessoa, seguir-se-ia que cada homem deveria ser proprietário fundiário a fim de realizá-la. A livre propriedade do solo – um produto muito moderno – não é, segundo Hegel, uma relação social determinada mas uma relação do homem como pessoa à natureza, "um direito absoluto do homem de apropriar-se de todas as coisas",[100] lembra Marx citando seu adversário. Numa reviravolta total em relação aos textos de juventude, vê agora na propriedade: *1* – uma forma de autoprodução; *2* – um processo determinado de relações de homem a homem. "*Propriedade* originariamente nada mais significa pois do que o relacionamento (Verhalten) do homem com suas condições naturais de produção, enquanto suas e pertencentes a ele, enquanto *pressupostos* concomitantes à sua *própria existência;* relacionamento com eles na qualidade de *pressupostos naturais* de si mesmo que, por assim dizer, formam apenas o prolongamento de seu corpo".[101] No desenrolar do processo produtivo, o homem encontra certas condições naturais externas à produção, espécie de "seu corpo inorgânico",[102] que como tais devem ser integradas nele num relacionamento consciente (das bewusste Verhalten)[103] de reflexão.

É preciso ter o cuidado de distinguir duas direções nessa integração. A primeira respeita ao processo histórico propriamente dito, à transformação das pressuposições naturais externas em momentos internos da sociabilidade humana. Trata-se de um longo processo ligado ao desenvolvimento das forças produtivas e, por conseguinte, à libertação do

[99] G. p. 392.
[100] K. III, p. 628 nota 26.
[101] G. 391.
[102] G. p.392. Observe-se a mesma expressão dos textos de juventude.
[103] G. p. 395.

trabalho de seus limites naturais. Mas como o movimento histórico se faz pela sucessão de sistemas produtivos, sua inteligibilidade depende da segunda direção, dos processos dialéticos parciais de reposição em cada sistema dos pressupostos naturais. Sabemos que cada modo de produção possui seus próprios procedimentos de *posição,* de fixar e hierarquizar suas formas determinantes. Daí o caráter determinado das relações de propriedade, a natureza da propriedade existente num certo período sendo dada pela natureza das relações de produção existentes.[104] No entanto, muito mais do que a propósito do trabalho, se evidencia a necessidade de considerar a história da propriedade como uma totalidade que abrange desde as formas mais primitivas, onde apenas os objetos já individualizados pela natureza eram apropriados individualmente[105] até as formas mais modernas da propriedade privada capitalista. Considerações dessa ordem porém nos levariam muito longe de nossas intenções atuais, pois, na medida em que a totalização das totalidades parciais representadas pelos modos de produção só pode advir do interior da própria história, isto é, de uma totalização histórica determinada capaz de englobar todas as outras, deveríamos defrontar-nos com a difícil questão, crucial para o marxismo, de como o sistema capitalista adquire essa função, graças às características próprias de seu processo dialético determinado. Deveríamos estudar, em outras palavras, como a dialética *particular* do modo capitalista de produção ilumina *todas* as outras formas parciais de determinação. Talvez o intuito de encontrar, na falta de uma nítida distinção do plano sistemático e do plano histórico propriamente dito, um dos fundamentos dos erros cometidos pelo jovem Marx nos tenha conduzido a insistir demasiadamente no mecanismo de *posição* interno ao sistema, descuidando por conseguinte de analisar os processos do *devir* histórico e, sobretudo, a inseparabilidade de ambas as dimensões. Além do mais, fomos obrigados a salientar um dos aspectos do marxismo descurado até mesmo pelos melhores autores. Como porém as questões tratadas nesse capítulo tem apenas o propósito de insistir nos enganos do jovem Marx, a fim de trazer à luz a falsa dialética que lhes deu origem, acreditamos justificada nossa posição, deixando para outra oportunidade o estudo global dessas questões.

[104] Marx a Proudhon, 24, fevereiro, 1865; KPÖ. p. 9.
[105] G. p. 391.

Retomemos a identidade entre as relações de produção e as relações de propriedade. As segundas configuram o aspecto estático da dinâmica das primeiras. No processo coletivo de apropriação da natureza, conforme a posse dos meios produtivos, os homens entabulam relações determinadas entre si, de maneira que o quadro da apropriação reproduz a organização social e *vice-versa.* A repartição dos instrumentos de produção e das forças produtivas conforme a correlação das classes e sua contradição. Além do mais, a mesma repartição determina obviamente a distribuição dos produtos resultantes, já que "as relações de distribuição são no essencial idênticas às relações de produção, uma sendo o reverso da outra, de sorte que ambas participam do mesmo caráter histórico transitório".[106] As relações de produção, as de distribuição e as de propriedade representam portanto aspectos diferentes do mesmo processo produtivo, as primeiras insistindo nos mecanismos sociais de produção, as segundas, nos de distribuição do produto nacional entre as classes e as terceiras, finalmente, configurando a tomada de consciência de uma situação concreta, com a consequente cristalização das tendências reais em norma e legalidade jurídica.

Cabe-nos finalmente recordar o movimento de determinação da propriedade no interior do sistema. Em primeiro lugar, se formas anteriores de propriedade são conservadas, faz-se mister sua reinterpretação no novo modo de produção. A propriedade da terra, por exemplo, tal como existia na Idade Média, dá origem à propriedade fundiária capitalista: o simples fato de reter em suas mãos um pedaço de terra confere ao senhor o direito de exigir do empresário que pretende investir um capital no seu cultivo, uma participação na mais-valia a ser explorada. A renda, parcela da mais-valia atribuída ao proprietário pelo simples fato de monopolizar a terra, reafirma no sistema a validade do monopólio anterior. Se por um acaso histórico o mesmo senhor se transforma em proprietário capitalista, isso é porque o sistema deve interpretar em seus termos o fenômeno natural da escassez de terras férteis.

Em segundo lugar, convém insistir na transformação a que se submete a mesma categoria no desenvolvimento categorial do sistema. No capitalismo, por exemplo, na fase da circulação simples, a propriedade vincula-se ao trabalho, somente sendo permitida a apropriação do trabalho alheio por intermédio do próprio trabalho. A circulação ampliada todavia postula a radical separação entre trabalho e propriedade. O operário não

[106] K. III, p. 885.

possui outra propriedade além de sua força de trabalho, que troca pelo salário, ficando pois inteiramente desligado dos instrumentos necessários à efetuação de suas capacidade produtivas. O capital, de outra parte, aparece como a propriedade dos meios de produção e, portanto, como a possibilidade de comandar trabalho alheio. A propriedade do trabalho objetivado determina as condições de exploração do trabalho vivo. Do ponto de vista da classe operária, o produto do trabalho pertence a outrem, ficando pois inteiramente fora de seu domínio, e o trabalho alienado opõe-se ao trabalho vivo. Percebemos ter sido desse ponto do desenvolvimento do sistema que o jovem Marx tentou proceder à sua crítica. Agora entretanto unicamente importa estudar como, depois de constituída a mais-valia, ela se distribui entre os grupos sociais parasitários: cada nova categoria corresponde assim a uma nova forma de propriedade afiançada pelo sistema.

7. A alienação diversificada

O problema da alienação ligava-se, no jovem Marx, essencialmente à sua concepção da dialética. Posta, de um lado, a totalidade do gênero humano fora da história a dar o sinal de partida para o processo negador e fixada, de outro, a orientação a ser tomada pela *posição* (relações entre sujeito e objeto), ficava *ipso facto* demarcado o sentido da alienação: deveria corresponder à exteriorização do sujeito inicial, redundar numa cristalização das relações humanas, isto é, no reverso da humanidade originária, para em seguida recuperar a interioridade primitiva num nível superior de concreção. Quando porém o princípio da reflexão se translada para o interior da história e certas estruturas intencionais objetivas passam a desempenhar um papel fundante, o significado da alienação altera-se por completo. Não nos cabe neste trabalho proceder a um estudo exaustivo do problema reposto nos novos termos, pois sua viabilidade supõe um conhecimento mais profundo da dialética materialista. No entanto, apenas com o intuito de acentuar a diversidade das duas perspectivas, o que por si só já desabona o uso abusivo e desregrado da categoria de alienação por autores mais ou menos ligados ao marxismo, convém situá-la no novo contexto.

A produção humana se faz, como já vimos essencialmente do ponto de vista social: os homens produzem tendo em vista o conjunto da sociedade, ao contrário do animal cujos produtos não são conformados por qualquer finalidade comunitária. Esse momento de consciência, inscrito em todos os

fenômenos humanos, determina-se e determina de modos diferentes conforme variam os sistemas produtivos; a mesma determinação simples podendo ser *reposta* de maneira muito diversa. Mas o modo de reposição estipula a forma de objetividade adquirida por essa determinação, de sorte que a consciência social da objetividade das relações sociais e, por conseguinte, a própria natureza dessa objetividade determinada dependem dos modos de determinação dessas relações. O elemento consciência é pois constituinte de todo fenômeno social e a forma pela qual participa dele é um fator essencial de sua natureza e de sua explicação. Assim sendo, o marxismo não deve preocupar-se apenas com a intersubjetividade constituinte mas, sobretudo, com as formas objetivas dessa intersubjetividade, constituídas pelas relações intencionais postas pelas estruturas fundantes. Cada fenômeno social, reportado à estrutura fundamental, revelará uma forma preestabelecida de intersubjetividade que lhe dará uma espessura objetiva própria, graças à maior ou menor travação das categorias abstratas. No capitalismo, por exemplo: "A igualdade dos trabalhos humanos adquire a forma objetiva (sachlich) da igual objetividade de valor dos produtos do trabalho, a medida do dispêndio da força humana de trabalho por intermédio da duração adquire a forma de valor dos produtos do trabalho, finalmente, as relações dos produtores, nas quais se afirmam as determinações sociais de seu trabalho, adquirem a forma de uma relação social dos produtos do trabalho".[107] Os produtos se convertem em mercadorias, em *coisas sociais, e* as relações humanas passam a ser medidas pela objetividade dessas coisas. O fetichismo da mercadoria corresponde portanto a uma forma de objetividade que lhe advém do caráter da determinação das relações sociais fundantes. A objetividade do social não adquire a mesma espessura, por exemplo, na sociedade medieval, onde a dependência pessoal das relações sociais aparece como relações entre pessoas.[108]. Todo o problema se resume pois em estudar as formas de reificação do ser social, nos diferentes modos de produção e nos diferentes níveis de realidade postos pelo desenvolvimento de cada sistema.[109]

[107] K. I, p. 86.
[108] K. I, p. 91.
[109] É sabido que a maior contribuição ao estudo da reificação foi dado por *Georg Lukács*, sem dúvida o maior filósofo marxista contemporâneo. No que respeita a nossa problemática, cabe-nos salientar ter sido esse pensador quem nos chamou a atenção para os aspectos constitutivos da teoria marxista.

Aos vários níveis de reificação devem corresponder, no interior de um dado sistema, formas possíveis de personalidade básica. Cada categoria implica num tipo de ação social, de sorte que um ou um conjunto delas conformarão certas matrizes das ações individuais. No entanto, na medida em que cada categoria circunscreve seu próprio campo de ação, demarca concomitantemente a visão que o personagem terá do processo. Examinemos rapidamente como o fato de entesourar é posto em alguns níveis do sistema capitalista. Já a constituição do dinheiro como riqueza social possibilita o aparecimento do avarento, do indivíduo que imagina a riqueza consistindo na posse direta dele. Diante do capital, entretanto, representa um papel subsidiário, daquele que não compreende nem o caráter social do valor nem a necessidade da mais-valia vir a realizar-se na circulação[110]. O entesouramento para o empresário possui outra significação. Sempre atento à dinâmica constitutiva do valor, a ânsia pela riqueza nele se manifesta como uma enorme vontade de potência, de modo que o tesouro só pode configurar-se quer constituindo o fundo de reserva para a ampliação da empresa, quer representando a necessária economia feita para substituir a maquinaria e as instalações gastas, etc., em suma, como um *faux frais* indispensável ao desenvolvimento do sistema.

No entanto, torna-se evidente que o simples fato de considerar alienadas as personalidades básicas, na medida em que participam fragmentariamente da totalidade do sistema, nos conduz para fora dele a postular como paradigma uma sociedade de homens livres. Já no parágrafo sobre o fetichismo da mercadoria o próprio Marx alude a um estágio da história em que os homens, agindo conscientemente e planificando sua vida social, se desvencilhariam dos fantasmas religiosos.[111] Deveria mos abandonar essas generalizações e emprestar sempre ao conceito de alienação um caráter determinado, sociológico como pretende Claude Lefort em seu discutido artigo sobre a questão?[112] Obviamente a resposta depende da possibilidade de tomarmos a história como uma totalidade a emergir do movimento de uma de suas totalidades parciais, como um processo de totalização nascido do desenvolvimento lógico do próprio capitalismo, pois do contrário cairíamos na dialética anterior, onde a alienação se aproxima

[110] K. I, p. 144, segs.
[111] K. I, p. 94.
[112] Cf. Claude Lefort, *L'Aliénation comme concept sociologique*.

da ideia de pecado, em virtude de sua constante referência a um homem abstrato. Esse porém não é um problema a ser discutido por aqui.

8. Gênese de uma ilusão

A despeito de tantos desencontros os textos juvenis de Marx continuam a exercer um extraordinário fascínio. Como explicar o sucesso dos *Manuscritos Econômico-filosóficos?* Por que o leitor tem a impressão de encontrar em suas páginas análises de uma verdade aguda e penetrante? Graças às nossas investigações anteriores, possuímos os elementos necessários para ir em busca das origens dos enganos cometidos pelo jovem Marx. Não nos conduzirá esse caminho a divisar a "verdade" daqueles textos?

Uma das suas principais preocupações foi retirar a mais-valia da circulação, mas o próprio Marx da maturidade cuidou de interpretar o sentido dessa empresa: "Atrás das tentativas de apresentar a circulação de mercadorias como a fonte da mais-valia espreita quase sempre um *qui-pro-quo,* a confusão entre o valor de uso e o valor de troca",[113] explicita o autor comentando um texto de Condillac onde o valor da coisa é constituído pela relação ao carecimento. Se imaginarmos, com efeito, uma continuidade entre a natureza dos dois valores, compreenderemos facilmente a tentativa de formar o valor de troca a partir do valor de uso, já que esse último se apresenta como o objeto mais próximo da vida cotidiana. Dessa perspectiva, valor de uso e carecimento passam a desempenhar a mesma função determinante exercida posteriormente pela estrutura de troca. Mas se o carecimento e sua satisfação arvoram-se em ponto de partida, o trabalho individual de modo paralelo deve determinar o trabalho social constitutivo do valor. Defrontamo-nos assim com a linha de determinação que vai do indivíduo carente até as mais abstratas formas da estrutura social. O existente é dado em sua plurivocidade c nesta condição ambígua é postulado como o determinante do processo dialético. Acresce ainda que o sistema capitalista tudo faz para dar a ilusão de que o trabalho é um fantasma abstrato cuja função é colaborar com o capital, de sorte que o trabalho individual adquire as propriedades determinantes do trabalho abstrato. De outra parte, a produção de valor passa a ser encarada como uma produção de utilidades. Os ingleses muito expressivamente chamam a

[113] K. I, 173.

mercadoria de *commodity.* Desse modo, o sistema produtivo passa ilusoriamente a ser movido pela intenção de produção, ao invés de ser posto em função da mais-valia, o que lhe confere aliás a universalidade a-história tão almejada por certos cientistas sociais. Além disso, dois fatores vem corroborar a impressão de que o valor se valoriza no comércio: *1* – o lucro pessoal parece em última instancia depender da astúcia de cada um; *2* – o tempo de circulação deve ser considerado na fixação dos preços.[114]

Posto o homem como ponto de partida, na sua ambiguidade de indivíduo e gênero, abre-se o caminho para unificar as duas ordens de determinação e de explicação: o desenvolvimento categorial cola-se ao devir histórico. Os textos de juventude, na verdade, não fazem história no sentido estrito da palavra, mas importa o fato de procurarem *compreender* o sentido dela por um processo de totalização em que as formas teóricas determinantes e o devir da realidade percorrem o mesmo sentido. No fundo o desenvolvimento formal da alienação ilumina as significações da história. Dado isso, a riqueza do homem individual está sempre aquém das estruturas objetivas constituídas por sua ação, a existência da pessoa pulsa mais forte do que a objetividade social. De outra parte, como essa objetividade provêm do entrelaçamento das pessoas como fontes de significações vividas, a ação individual e o enredo é que delineiam o espaço social em suas múltiplas dimensões. A fixação e revalidação das significações vividas pelo enredo aproximam a dialética do carecimento e as outras da mesma espécie, oriundas da *Fenomenologia do Espírito,* ao romance realista. Nele encontramos a mesma imbricação das duas ordens determinantes, a mesma força constituinte do enredo, a mesma restrição ao estudo das intenções aparentes ao sujeito da ação. Não é pois embalde que tal sorte de investigação tente todos aqueles que procuram furtar-se das penas da pesquisa científica, cuja tarefa consiste precisamente em triturar os significados vividos por intermédio do emprego sistemático da análise estrutural. Além do mais, essa posição não corresponde às exigências de endeusamento da individualidade burguesa?

O jovem Marx teve o mérito de ser um dos primeiros a utilizar essa dialética no sentido inverso do criado por Hegel. Em vez de redundar na legitimação do *status quo,* o procedimento invertido desemboca numa crítica penetrante das relações aparentes do mundo capitalista. Mas para

[114] K. III, p. 834.

chegar a esse resultado precisou supor realizável um ideal de trabalho harmonioso que haure fora da história sua força determinante. Por isso assume a mesma posição do escritor que observa seus personagens, oriundos de comunidades onde tudo está na medida do homem, serem deglutidos pela avareza e pela ambição da capital. Os textos do jovem Marx possuem, em suma, a mesma verdade de um romance de Balzac.

CONCLUSÃO

A DIALÉTICA REDENTORA

Durante o desenvolvimento de nosso estudo, o homem como espécie manteve a posição de princípio fundamental da primeira versão do materialismo dialético. Configura a totalidade inicial autodeterminante que fixa os trâmites a serem seguidos pelo movimento ternário das categorias; instala uma finalidade voltada sobre si mesma, um ser a existir por intermédio de seus próprios recursos, um objeto natural que, em virtude de sua reflexão determinante, se revela essencialmente sujeito. A espécie não é vista pois como um conceito elaborado pelo entendimento para ordenar a multiplicidade do sensível em totalidades fenomênicas postas como fins naturais; constitui, ao contrário, um dado pré-intelectual, uma formação da natureza que, apesar de ser negada a todo instante pelo egoísmo dos indivíduos, está sempre a delinear os limites dentro dos quais tem *sentido* a guerra histórica de uns contra os outros. Como totalidade vital reflexionante supõe uma objetividade anteposta que, embora se contraponha a ela, fornece-lhe o material necessário à nutrição e desenvolvimento. Não se trata evidentemente de duas objetividades separadas de forma radical: a espécie humana e a realidade exterior, mas de dois momentos contraditórios de um mesmo real, de uma objetividade-sujeito que durante o movimento de autodeterminação se diferencia e se separa em dois polos antagônicos: homem contra natureza, a prometerem em seguida a pausa da reconciliação. O início é constituído em suma pelo universal natureza, ou em outros casos pelo universal homem, que se particulariza em dois polos contraditórios.

À primeira vista, o princípio parece obedecer a um dos requisitos estipulados por Hegel para o funcionamento do método dialético: partir de uma universalidade indeterminada e imediata que se põe como tendência à particularização.[1] Mas o movimento em Hegel se dava exclusivamente no nível das determinações intelectuais. Embora reconhecesse que os seres vivos e outras instituições sociais possuem aquele impulso no nível do concreto, seu interesse sempre se dirigia à forma que lhes conferia

[1] Hegel*: WL. II*, p. 499.

atividade. A razão é a única fonte de atuação, tudo se determina pela forma. Daí ser a vida a primeira manifestação da ideia. É preciso distinguir todavia a vida da forma e a vida natural. A primeira, conceito adequado à sua objetividade, é apenas uma ideia abstrata que nasce da verdade do ser e da essência por um processo dedutivo. Partindo-se de pressupostos lógicos, referentes a categorias mais abstratas, chega-se a uma outra categoria mais rica, a vida, imediatamente adequada à objetividade posta por ela. A segunda, ao contrário, na sua dimensão biológica ou espiritual, tem pressupostos concretos e provém da interiorização da natureza inorgânica. Trata-se em suma de distinguir uma categoria, uma forma, um princípio racional, de um processo concreto, inserido no contexto da natureza ou do espírito objetivo, que, contudo, tem naquela forma o impulso de sua determinação.[2]

Assim como são diferentes as deduções, que se movem em níveis absolutamente distintos, também se diferenciam as consequências, embora as determinações biológicas tenham por princípio longínquo as determinações categoriais. Importa lembrar que a ideia de vida se fixa num processo vital, no *elan* de colocar-se como alma individual diante de uma objetividade que lhe aparece antagônica apesar de sua fundamental adequação. O sujeito surge como totalidade totalizante, organismo, meio e instrumento de seus próprios fins. Suas partes são órgãos em função do todo, que se empenha contudo em reduzir a realidade exterior. O indivíduo volta-se contra o mundo pressuposto, mas firma-se como fim em si mesmo; não deixa de lançar-se na conquista do objeto, embora esteja convencido de sua nulidade.

O processo vital tem início no carecimento, nele o ser vivo se nega e se reporta à objetividade indiferente em si. No entanto, a perda de si é paralela à manutenção da identidade de si: o indivíduo não se dissolve no mundo exterior como uma de suas partes, mas se contrapõe a ele com todo vigor. Para resolver essa contradição fundamental deve trabalhar o mundo, ferir o objeto com instrumentos mecânicos, dirigir contra ele todas as forças de seu ser. Num determinado ponto porém o fim externo se interioriza, interrompe-se o processo mecânico atuante no objeto para determinar o próprio sujeito: a finalidade externa transmuda-se em interna. “A finalidade externa, que primeiramente é produzida pela atividade do sujeito no objeto indiferente, é com isso superada, e, por conseguinte, o conceito não somente pode converter-se na forma exterior desse objeto mas também deve pôr-se como

[2] *Idem*. p. 415.

sua essência e como sua determinação imanente e penetrante, adequada à identidade primitiva".[3] Em outras palavras, já que a objetividade contra a qual o ser vivo se defronta é em última instância posta pelo próprio conceito, o processo vital, que se realiza no trabalho segundo os moldes da finalidade externa, pode superar-se a si mesmo, transpassando o mundo para firmar-se como fim em e por si. A única garantia de que o processo vital, baseado no carecimento, esgote a realidade levantada contra ele reside pois no caráter conceitual dessa realidade. Se não fosse uma *objetividade* vinculada ao conceito, se se apresentasse como mera exterioridade fenomênica, o processo nunca teria fim, porquanto a coisa em si, escondida atrás dos fenômenos, estaria a postular *ipso facto* a reiteração indefinida do trabalho. Graças porém à inteligibilidade dos objetos, o indivíduo transpassa a realidade antagônica, colocando-se como fim em si absoluto, realizando a ideia que, nascendo agora da objetividade, *produz-se* a si mesma.[4]

A esse processo lógico, onde cada figura representa uma determinação abstrata, onde por exemplo o carecimento é mais uma categoria racional, um impulso da razão, do que um comportamento efetivo, Feuerbach e o jovem Marx pretenderam emprestar uma concretidade originária, vitalista e antepredicativa. Para isso, o que Hegel distinguia cuidadosamente (a ordem das determinações categoriais e a ordem das determinações naturais), deve confluir num mesmo processo. A natureza surge em lugar da ideia, o procedimento concreto do ser vivo *naturalmente* haverá de determinar-se segundo a triplicidade hegeliana do conceito. Em que condições porém se dá essa identificação? Em primeiro lugar, a natureza não poderá ser concebida apenas como totalidade, conjunto de órgãos a cumprirem uma mesma função, mas deverá possuir o caráter de um todo *reflexionante,* capaz de autoprodução e autodiferenciação e provido de um impulso natural de particularizar-se em espécies inferiores. Vimos o jovem Marx considerar óbvio ter o ser vivo objetos reais como meios de sua autoprodução,[5] mas por trás dessa simples evidência percebemos a ingenuidade de conceber a natureza como um universal, com todas as determinações conceituais que lhe compete, sem contudo se firmar como desenvolvimento categorial. A natureza possuiria assim a capacidade natural de determinar-se na hierarquia dos gêneros e das espécies, numa ordem e numa pureza que só o

[3] *Idem*. p. 425.
[4] *Idem*. p. 426-7.
[5] Cf. Cap. III, § 2.

conceito poderia admitir. Outras vezes, pressentindo talvez essa dificuldade, o jovem Marx dá outro rumo à sua investigação, carregando a espécie humana com toda a responsabilidade pelo universal. Veremos entretanto logo em seguida que esta hipótese também não será procedente.

Suponhamos feita a identificação da natureza com a universalidade e imaginemos esta na qualidade de emanação intelectual ou psicológica daquela. Nem por isso desaparecem as dificuldades. Ao imbricar as duas ordens de determinação, as figuras concretas passam a manter entre si relações de uma nitidez e de uma determinabilidade que somente eram compatíveis com as propriedades do conceito. Hegel cuidava, por exemplo, de distinguir os pressupostos da ideia de gênero dos pressupostos do gênero biológico, de maneira a garantir as diferenças na particularização de ambos. A categoria gênero confirma sua natureza lógica na capacidade de particularizar-se em dois momentos que em si mesmos conservam por inteiro a universalidade genérica inicial. Tendo em vista porém que a natureza se caracteriza por obliterar o movimento do conceito, tendo em vista que o concreto, originando-se da conjunção de muitas determinações abstratas, nunca realiza nenhuma delas em sua pureza, fica patente a impossibilidade de as espécies naturais manterem uma contradição imediatamente dialética. Cada gênero possui mais de duas espécies que, por sua vez, não conservam em si a universalidade originária no modo da negação.[6] Feuerbach e o jovem Marx, porém, ao fazerem do gênero uma determinação natural, continuam a pensá-lo com a mesma estrutura da categoria gênero, aceitam a mesma oposição das espécies a fim de sobre ela colar a triplicidade do conceito.

Identificar as duas ordens de determinação redunda, além do mais, numa dificuldade ainda maior para o pensamento que se quer manter dialético e materialista. É sabido que Hegel nega a leitura aristotélica do movimento de uma maneira muito mais drástica que os físicos do Renascimento. Pretende compreender como o móvel pode ser afetado *concomitantemente* por determinações contraditórias: agora estar aqui e acolá, existir em si e no outro e assim por diante. A solução tradicional supõe um terceiro termo substancial a servir de substrato aos opostos, de modo a esses serem tomados quer na qualidade de determinações provindas de perspectivas diferentes, quer na qualidade de determinações que se sucedem no tempo. Para Hegel, ao contrário, nem toda contradição (por

[6] Hegel*: WL. II.*

exemplo, A é infinito) deve ser resolvida graças a diferenças de pontos de vista (A é finito da ótica humana mas infinito da divina) ou graças à ação conciliadora do tempo (A é finito agora mas depois será infinito). A análise hegeliana quer encontrar uma vinculação *multilateral* e *concomitante* dos opostos que, por isso mesmo, afetará por inteiro o substrato substancial.[7] Desde que se ocupa de oposições imediatas a resolverem-se no plano exclusivamente lógico e conceitual, a dialética hegeliana não poderia conceber a temporalidade como parâmetro exterior às coisas; deverá fazer com que ela nasça, ao contrário, da movimentação do próprio objeto que, na sua exteriorização, encontrará um tempo e um espaço adequados ao nível de concreção que o Absoluto se conferiu. O tempo se acrescentará assim ao desenvolvimento meramente categorial como uma dimensão que a lógica, fonte de qualquer atividade, desconhece.

Confluindo a ordem das determinações lógicas e a ordem das determinações naturais, perdurando a substância imóvel diante dos fenômenos contraditórios, não há como não expulsar a temporalidade do seio da substância; o tempo adquire o estatuto de coordenada. E com isso fica irremediavelmente impossibilitada a conciliação concomitante dos contraditórios. Feuerbach, na luta contra Hegel, não hesita em dar os dois passos fundamentais: *1*) – nega a possibilidade de suprimir a substância enquanto fundamento do móvel: "*A unidade imediata de determinações opostas* só é *válida* e *possível* na *abstração.* Na *realidade* os *opostos* somente estão ligados através de um termo médio. Esse termo médio é o *objeto,* o sujeito da oposição",[8] *2*) – aparece o tempo como o único conciliador. "O meio de *reunir determinações opostas ou contraditórias,* de uma maneira que corresponda à realidade, num só e mesmo ser, é apenas o tempo".[9] Pouco importa Feuerbach em seguida ter o cuidado de restringir ao homem essa forma de conciliação. A noção de contradição dialética ficou irremediavelmente comprometida; a substância se furta à radical oposição, o objeto finito passa a possuir uma determinação de per si, a saber, um núcleo perdurável na qualidade de substrato das determinações, de sorte que não há lugar no seu intimo para a infinidade. Os contraditórios, em suma, são radicalmente distendidos, o não ser deixa de habitar todos os recessos do ser e a ontologia volta a trilhar os caminhos de Parmênides.

[7] Hegel*: WL. I*, p. 157, 191, 299, 352.
[8] Feuerbach*: Gr.* § 46.
[9] *Idem*, § 47.

Como logrou Feuerbach passar por um pensador dialético, filiado ao universo do hegelianismo? Unicamente porque continua a pensar o movimento enquadrado na triplicidade do conceito e a substância do homem como a relação objetiva com tudo o que o cerca: processo de vir a ser no outro graças ao completo esgotamento de si mesmo. Analisemos essa pretensa solução mais pormenorizadamente.

A toda hora insiste no caráter determinado e sensível do ser, em oposição às abstrações da lógica hegeliana. No entanto, o sensível tem para ele duas significações bem distintas: de um lado é o indivíduo imediato presente na intuição sensível, de outro, a espécie concreta apreendida por uma intuição purificada pelo entendimento. Se a individualidade no fundo é um erro psicológico, o sensível específico possui em si mesmo sentido e razão e, portanto, uma universalidade originária, uma força genérica aquém do intelecto, capaz de reflexão natural. Sabemos que a espécie é um sujeito vivo que tem na consciência o paradigma de sua objetividade. Num ostensivo retorno a Leibniz, todos os seres do universo tomam vida, mas, em vez de pulverizados numa infinidade de mônadas fechadas sobre si mesmas, Feuerbach os divisa engrenados numa hierarquia natural de espécies. O princípio de especificação passa a resistir no mundo, a razão identifica-se à realidade exterior que, por isso mesmo, se vê dotada de um movimento de interiorização. Dentro de cada espécie, as determinações estão num constante relacionamento entre si a realizar as potencialidades iniciais. Todo objeto é, em suma, sujeito reflexionante *especificado,* o que torna possível subordinar as relações da reflexão pura (como a causalidade) a relações intersubjetivas do tipo da simpatia que vimos se exercer entre os astros. Em palavras mais chãs, a exata compreensão dos fenômenos implica na apreensão das relações vitais que os objetos mantêm entre si, de forma consciente ou não. Nada mais fácil portanto do que conceder ao gênero a capacidade de determinar-se, de particularizar-se e de chegar assim ao indivíduo separado, que todavia é motivado a superar essa separação.

Os objetos não estão apenas distribuídos em espécie estanques, entre eles está sempre operando um sistema de dominação, pois cada gênero inclui no raio de suas atividades, isto é, no círculo de sua objetividade realizada, outras espécies de que se alimenta. A espécie é uma totalidade que engloba outras totalidades parciais. No todo dessa hierarquia e desse festim vital encontra-se o intelecto, gênero dos gêneros, a consumir todos os seres ao menos em intenção. Como ser, o entendimento é o sujeito absoluto

que se põe a si mesmo. No entanto, é parte da natureza, de modo que seu caráter absoluto deve ser efetuado dentro das condições estipuladas pelas limitações da espécie humana. Em que medida, porém, abarca e consome a totalidade do universo?

O consumo nessa altura pode ter dois sentidos: ou significa apenas a apreensão intelectual das relações vitais existentes, ou exprime de fato a atividade concreta de absorção do objeto pelo sujeito, acompanhada pelas trocas energéticas respectivas. Não há dúvida de que Feuerbach envereda pelo primeiro caminho. Para ele a *praxis,* no fundo, se amolda ao conhecer e a dialética opera como uma *praxis* imaginária. É significativo o fato de programar o amor à humanidade como a forma de *práxis* por excelência, dedicando-se contudo a combater a especulação filosófica e religiosa. Limita-se a denunciar a *praxis* fantástica inerente a esse tipo de atividade intelectual, mas não se engaja numa luta política nem desenvolve qualquer atividade revolucionária. Todo o seu interesse se encaminha para a procura, na religião e na filosofia, das manifestações da alienação humana, tentando descobrir na patologia espiritual as raízes do homem autêntico. Já que o fundamento da alienação é no final psicológico, a única palavra de ordem a ser proferida por sua filosofia dirige-se contra as perversões do conhecimento. Importa sobretudo descobrir as virtudes regeneradoras da vida comunitária, trazer todos os homens para essa luz, a fim de que todos desfrutem as delícias do coletivismo postulado pela espécie.

Movendo-se no interior de determinações do entendimento, Feuerbach, em que pese ao seu vitalismo irracionalista, pode finalmente passar sem a negatividade hegeliana. Tendo fixado e isolado as determinações, a triplicidade do conceito serve-lhe apenas para descrever um processo que, no fundo, poderia ser descrito em outros termos. O retorno da alienação para a verdade do gênero humano não instaura uma objetividade radicalmente diferente. Sua dialética se desenvolve no plano do diálogo e da ambiguidade, numa constante alternância do ser-em-si e do ser-outro, sem desembocar numa síntese propriamente superior. Excluída, porém, a negatividade como supressão dos contraditórios, o que resta da dialética hegeliana a não ser o vago movimento de perda e recuperação, que a dialética cristã do pecado original já explorara?

O pensamento metodológico do jovem Marx não desenha seus contornos com tanta precisão e nitidez, talvez por isso mesmo seja mais rico

e mais sugestivo. Evidentemente o consumo na segunda acepção mencionada, pretendendo substituir o impulso inerente à ideia absoluta, matriz de toda atividade e determinação, pelo trabalho definido no contexto artesanal. No entanto, ao tentar livrar-se dos impasses da dialética feuerbachiana, enreda-se em dificuldades ainda maiores.

Não ficamos sabendo, em primeiro lugar, qual é de fato o ponto de partida das determinações dialéticas. Em certos textos, a natureza é concebida como objetividade independente autodeterminante, sujeito capaz de especificação. No desdobrar desse processo nasce o gênero humano, ponto final de longa série de transformações e começo de outras tantas. Por certo a autodeterminação não pode aparecer como autoprodução, porquanto, eliminada a ideia de um trabalhador transcendente pela própria colocação do problema, a ideia de um trabalhador imanente à natureza não seria nem materialista, pois introduziria sub-repticiamente um princípio espiritual a trabalhar a matéria, nem dialética, já que se moveria no dualismo entre matéria e espírito. Onde a natureza vai porém encontrar o princípio de sua especificação, a universalidade originária e motor do processo dialético? É evidente que a natureza não se dá imediatamente como universal; entretanto, em vários momentos da análise do jovem Marx, somos levados a crer que a força determinante do gênero humano provém de uma força ascendente, perdida na sucessão das espécies. O homem e a natureza possuiriam desde o início o mesmo princípio fundante, o espírito germinaria da natureza e as instituições sociais como o estado e o partido se filiariam às pedras por uma linhagem direta.

Noutros textos é o homem o princípio de tudo, a natureza apenas o corpo inorgânico, o ser-outro no qual deverá encontrar o cumprimento de suas virtualidades. Sabemos que a negatividade, no sentido hegeliano, demanda e passagem do ser-em-si no ser-outro, o mergulho na exterioridade, o esgotar-se nela; e, ao mesmo tempo, a certeza de que o outro não é nada além do ser: é "*o outro do primeiro, o negativo do imediato,* que portanto está determinado como *mediato* e em geral contém em si a *determinação do primeiro*".[10] Na aplicação desse esquema às relações da espécie humana como natureza, a dialética do jovem Marx esbarra ademais, em duas dificuldades simétricas.

[10] Hegel*: WL. II*, 495.

A primeira diz respeito ao caráter concreto que atribui à universalidade da espécie. No momento preciso em que se faz materialista, ao transformar o trabalho na manifestação de uma forma primitiva, estabelece entre os termos da contradição uma troca, uma assimilação mútua, que vicia o processo dialético, pois a unidade dos opostos não é obtida através da supressão dos termos contraditórios. Para Hegel, a unidade configura a identidade da identidade e da diferença, o momento em que se revela que o ser-outro nada mais é além da negação do ser-em-si, ou melhor, o próprio ser-em-si determinado. Desse modo, o processo dialético implica *ao mesmo tempo* a passagem *integral* de um termo no seu oposto e a certeza de que esse termo ao passar no outro está a conservar a si mesmo. O jovem Marx mantém a identidade dos opostos: entre o agente e o objeto da troca permeia a unidade da assimilação – sistema de ação recíproca – mas com isso fica suprimido o momento em que o ser-em-si desaparece no ser-outro, faz-se outro e se esgota nele, pois essa ação recíproca implica na manutenção da dualidade dos termos. Por mais que o homem trabalhe a natureza, por mais que ambos se alterem nesse processo, o homem se obstinará em não ser a natureza e *vice-versa*. Como evitar, no entanto, que as relações entre gênero e espécie caíam sob o mecanismo da causalidade? Hegel se esquivava ao problema inserindo-as no interior da universalidade do conceito pressuposto desde o início. Marx não terá outra solução a não ser se apelar para a mesma universalidade, atribuindo-lhe porém um caráter natural e biológico. Essa intervenção do conceito, na qualidade de *Deus ex machina,* não compromete em última instância a pureza de seu materialismo?

Se contudo supormos a incorporação do ser-em-si no ser-outro operada pelo trabalho, deparamos com a dificuldade simétrica. O pensamento materialista deve ver na objetividade contraposta ao gênero humano uma exterioridade nativa, impossível de ser considerada simples momento posto pelo sujeito. Tal é, além do mais, a chancela da necessidade da alienação, porquanto, como vimos, somente a capacidade das determinações naturais obrigará o homem a esquecer a transparência de sua universalidade primitiva. A natureza se dá como pressuposto concreto que há de ser consumido por inteiro a fim de que o homem reencontre sua livre destinação. Qual é porém a garantia de que será capaz de penetrá-la até seus recessos? O que nos assegura ser o trabalho uma atividade de tal sorte que seja capaz de destruir toda e qualquer resistência da matéria? É bem possível que o conhecimento e a dominação da natureza constituam apenas uma ideia reguladora a

pretender uma realidade nunca alcançável. Nesse caso, nosso conhecimento seria sempre aproximado e nosso domínio sobre ela sempre incompleto, a caírem por conseguinte sob a égide do que Hegel denomina a má infinitude. O homem absorveria a natureza e o pretendido humanismo natural se revelaria uma triste utopia.

Vimos que para Hegel o problema não existia: a oposição contra a qual o ser vivo se defronta é em última instância estabelecida pelo próprio conceito, de modo que basta o mero reconhecimento da base intelectual do objeto assim posto para que a exterioridade se ilumine e se converta num momento do espírito. Obviamente o jovem Marx está impedido de seguir por esse caminho. Para ele o homem somente superará a contradição fundamental se dominar a natureza em sua própria naturalidade, se a submeter integralmente ao despotismo de seus fins. Como é possível porém uma identificação desse tipo? Quais as garantias de que o trabalho, enquanto exteriorização da espécie, possua essa faculdade extraordinária? Se Marx pretende salvaguardar o papel constituinte da *praxis,* não lhe é permitido pensar o objeto sensível em termos feuerbachianos, como se fosse subjetividade oculta e desgarrada. Desse modo, a identificação do homem e da natureza numa única realidade superior seria obtida às custas do esvaziamento da força constitutiva do trabalho e graças à sub-reptícia espiritualização do objeto. Por mais estranho que pareça, entretanto, encontramos nos textos do jovem Marx traços da redução da materialidade dos objetos, ou, em termos hegelianos, da transformação da realidade concreta numa objetividade adequada ao conceito.

É de notar primeiramente a vivificação do mundo. Tudo se submete às relações vitais, até mesmo a atração dos planetas. Dado isso, do mesmo modo que em Hegel, a objetividade oposta ao ser vivo não se determina pelas categorias da reflexão (causa e efeito, todo e parte, etc.), mas apenas é capaz de ser afetada por tais relações de uma forma subsidiária. No mundo entre o ser vivo e o mundo exterior existe uma secreta conivência.

O jovem Marx avança nessa direção ainda mais longe do que Feuerbach. De repente, sem elucidar a passagem da reflexão animal para a humana, provê essa última com a dimensão da consciência que, de uma perspectiva naturalista, se exprime no postulado da sociabilidade originária. Transformadas as relações entre os indivíduos, necessariamente se altera o sentido do comportamento do homem com a natureza: no fundo da

objetividade há de ser encontrado o reflexo da organização social. Vimos os objetos se definirem através da exteriorização da sociabilidade, que tem nas coisas brutas o termo mediador. Desse modo, recuperar a objetividade alienada não implicaria na supressão da própria objetividade, como Marx não se cansa de salientar. Bastaria inserir a relação entre o homem e a natureza em outro contexto social – operação permitida pelo extraordinário desenvolvimento das forças produtivas – para que a alienação posta pelo início da história desaparecesse por completo. Tudo se resumiria pois num enorme esforço da humanidade de reformular sua própria organização e de vencer as resistências que a natureza, desde o início, opôs ao projeto de pleno desabrochamento das potencialidades humanas. No entanto, a passagem pelo trabalho subjetivo, com o necessário recurso à função fundamental da finalidade externa, vicia a possível solução. Seja qual for a transparência da organização social e o domínio que os homens exercerem sobre si e sobre a natureza, se tudo for em última instância conformado pela relação imediata do trabalhador com o objeto de seu trabalho, se o trabalho subjetivo em suma continuar a manter seu papel constitutivo, então a resistência natural dos objetos aos desígnios humanos, sua própria naturalidade, estará sempre a impedir sua cabal integração num mundo totalmente espiritualizado. A objetividade natural levanta um obstáculo intransponível ao trabalho do indivíduo, o qual somente poderá ser vencido quando for superada a própria objetividade do produto. Nesse contexto a solução hegeliana é inevitável. O indivíduo se defronta com o objeto exterior (sua exterioridade é condição de sua materialidade), fere-o com a força mecânica, a coisa resiste e se esquiva, de maneira que o processo sempre supõe uma insuficiência no cumprimento do projeto, uma imperfeição no produto e o condicionamento do trabalhador à situação natural. Para que o movimento dialético supere a má infinitude da finalidade externa, como não postular o aniquilamento da própria objetividade material? Quando o jovem Marx, portanto, retoma as análises individualistas da *Fenomenologia do Espírito,* obrigando ao processo de constituição dialética a afunilar-se na relação indivíduo e objeto, não está apenas recuperando as definições hegelianas como a de propriedade e de valor, que dependem diretamente da objetivação e exteriorização da pessoa, mas está pondo a continuidade do movimento dialético na dependência do consumo integral do objeto, ou melhor, da transformação da finalidade externa em interna. Ora, se o objeto não apresentar previamente a transparência do conceito, essa metamorfose torna-se impossível.

Estaríamos com essa objeção selando definitivamente a sorte da dialética materialista? Não teríamos outra alternativa a não ser retomar a loucura hegeliana ou desistir por completo de fundar a dialética numa ideia precisa de negatividade? Acompanhamos brevemente o novo caminho percorrido pela obra da maturidade. O fundamento se desloca da relação sujeito-objeto para uma objetividade-sujeito: a mercadoria. Na sociedade capitalista, industrial por excelência, a atividade do indivíduo se define e se estrutura no contexto abstrato postulado pela troca. A análise passa a mover-se em diferentes níveis de abstração nitidamente demarcados. Recuperam-se as hipóteses da economia política, como a demanda efetiva e a troca por equivalentes. O concreto é constituído pela trama das determinações essenciais. Reaparece a distinção entre a construção categorial e o nascimento histórico. Os contraditórios passam a anular-se ao mesmo tempo. Mas as definições hegelianas ligadas ao processo de exteriorização do indivíduo são expressamente ridicularizadas. Tudo indica que penetramos num novo universo de discurso. Será válida essa impressão? Na medida em que progride em suas análises situadas concretamente, cada vez mais Marx deixa de lado as questões metodológicas. Nunca porém as abandonou por completo, pois anuncia seu intento de escrever um trabalho em que examinaria o núcleo racional da dialética hegeliana. Esse projeto todavia nunca foi levado a cabo. E ficaram desse modo sem resposta uma série de questões fundamentais: *1*) a superação das determinações contraditórias; *2*) o esquema da temporalidade e as relações entre a análise categorial e a história; *3*) a completude e a continuidade do movimento dialético; *4*) a dialética da natureza. Engels tentou abordar o último problema; embora não tenha terminado sua investigação, hoje sabemos que o caminho tomado por ele dificilmente daria com uma solução convincente. Até mesmo nesse setor a questão continua aberta.

Talvez seja mais cômodo abandonar as incertezas à especulação dos filósofos e lançar-se de vez na construção da nova sociedade. O que importa porém não é a comodidade desta ou daquela posição, pois quem se propõe a alcançar a realidade racional o faz porque está disposto a honrar a verdade. Na sua própria *praxis* germina a dúvida e a interrogação; cumpre despertá-las.

BIBLIOGRAFIA

ALTHUSSER, Louis. Le jeune Marx, *La Pensée*, n.° 98-março, abril 1961.

______. Le manuscrit de 44, *La Pensée*, n.° 107, fev. 1963.

______. Contradiction et surdétermination, *La Pensée*, n.° 106, dez. 1962.

______. Sur la dialectique matérialiste, *La Pensée*, n.° 110, agosto 1963.

ARVON, Henri. *Ludwig Feuerbach ou la transformation du Sacré*, P.U.F., 1957.

BIGO, Pierre. *Marxisme et humanisme, introduction à l'oeuvre économique de Karl Marx*, P.U.F., 1953.

CALVEZ, Jean-Yves. *La pensée de Karl Marx*, Ed. du Seuil, Paris, 1956.

COLLETTI, Lucio. Scienza e societá in Marx, *Societá*, n.° 6 – nov., dez. 1958.

______. Il marxismo e Hegel – *in* Lenin Quaderni filosofici – Feltrinelli, Milão, 1959.

______. Dialettica scientifica e teoria del valore – *in* La dialettica dell'astratto e del concreto nel Capitale di Marx – Eval'd Vasil' evic Il' enkov.

COMTE, Auguste. *Cours de Philosophie Positive*, Ed. Bachelier, Paris, 1830.

CORNFORTH, Maurice. *Theory of Knowledge*. Lawrence & Wishart Londres, 1954.

CORNU, Auguste. *Karl Marx et Friedrich Engels* – P.U.F., 1955.

CROCE, Benedetto. *Materialismo Histórico y Economia Marxista*, ed. Iman, 1942.

______. *Lo vivo y lo muerto de la filosofía de Hegel*, ed. Iman. Buenos Aires, 1943.

DELLA VOLPE, Galvano – *Logica come scienza positiva*, Messina, Florença, 1956.

______. *Rousseau e Marx*, Ed. Riuniti, Roma, 1962.

Dobb, Maurice. *Economia política e capitalismo* – Fondo de Cultura Economica, México, 1961.

ENGELS, Friedrich. *Marx, Engels Werke* – Dietz Verlag, Berlim, 1961.

FEUERBACH, Ludwig. *Sämdiche Werke* – Frommann Verlang, 1960.

______. *KH – Zur Kritik der Hegelschen Philosophie a vol. II*.

______. *VT – Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie* – vol. II.

______. *Gr. – Grundsätze der Philosophie der Zukunft* – vol. II.

______. *WCh. –Wesen des Christenthums* – vol. VI.

______. *Pref. – Vorrede zur zweiten Aufgabe com "Wesen des Christenthums* – vol. VII.

FRIEDRICH, Manfred. *Philosophie und Ökonomie beim jungen Marx*. Duncker & Hunblof, Berlin, 1960.

FROMM, Eric. *O conceito marxista do homem*, Zahar, Rio de Janeiro, 1962.

GODELIER, M. *Les structures de la méthode du "Capital" de Karl Marx* – Economie e Politique, maio-junho, 1960.

GOLDMANN, Lucien. *Sciences Humaines et philosophie* – P.U.F. Paris, 1952.

GOLDSCHMIDT, Victor. Etat de nature et pacte de soumission chez Hegel, *Rev. Philosophique*, janeiro-março, 1964.

GURVITCH, Georges. *La vocation actuelle de la sociologie*, P.U.F. Paris, 1950.

GRANGER, Gilles-Gaston. *Méthodologie Économique* – P.U.F., Paris, 1955.

______. *Pensée Formelle et Sciences de l'Homme*, Aubier, Paris, 1960.

HEGEL, Georg Wilhem Friedrich. *Phänomenologie des Geistes* – Ed. Johannes Hoffmeister, Felix Meiner, Hamburgo, 1952; trad. Jean Hyppolite:

______. *La Phénoménologie de l'Esprit*, Aubier, Paris, 1939.

______. *Wissenschaft der Logik* – 2 vol., Ed. Geotg Lanson, Feliz Meiner, Leipzig, 1951; trad. Augusta e Rodolfo Mondolfo: Ciencia de la Logica, Libreria Hachette, B. Aires, 1956.

______. *Enzyclopädie der Philosophischen Wiessenschaften*, Ed. Friedhelm Nicolien e Otto Pöggeler, Felix Meiner, Hamburgo, 1959.

______. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Ed. Johannes Hoffmeister, Felix Meiner, Hamburgo, 1955.

______. *Die Vernunft in der Geschichte*, Ed. Johannes Hoffmeister, F. Meiner, Hamburgo, 1955.

HESS, Moses. *Philosophische und Sozialistische Schriften* – Akademie Verlag, Berlim, 1951.

HYPPOLITE, Jean. *Genèse et Structure de la Phénomenologie de l'Esprit de Hegel*, Aubier, Paris, 1956.

______. *Introduction à la Philosophie de l'Histoire de Hegel*, Marcel Rivière, Paris, 1958.

______. *Logique et existence, essai sur la logique de Hegel*, P.U.F., Paris, 1953.

______. *Études sur Marx et Hegel*, Marcel Rivière, Paris, 1955.

IL'ENKOV, Eval' d Vasil' evic. *La dialettica dell'astrato e del concretto nel Capitale di Marx*, Feltrinelli, Milão, 1961.

KANT, Immanuel. *Kritik der Urteilkraft – in Werke, vol. V*, Ed. Insel, 1957.

KOJÈVE, Alexandre. *Introduction à la Lecture de Hegel*, Gallimard Paris, 1957.

LANGE, Gustav. Ludwig Feuerbach und der Junge Marx, *in* Feuerbach – Kleine Philosophische Schriften, Felix Meiner, Leipzig, 1950.

LEFEBVRE, Henri. *Le matérialisme dialectique*, P.U.F., Paris, 1949.

______. *Logique formelle et logique dialectique*, Ed. Sociales, Paris 1947.

______. *Pour connaitre la Pensée de Karl Marx*, Bordas, 1947.

LEFORT, Claude. L'aliénation comme concept sociologique, in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, n.° 18.

LENIN, V. *Cahiers Philosophiques*, Ed. Sociales, Paris, 1955.

______. *Ce que sont les "amis du peuple" et comment ils luttent contreles social-démocrates*, Ed. en langues étrangères, Moscou, 1954.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Les Structures Elémentaires de la Parenté*, P.U.F., Paris, 1949.

______. *La Pensée Sauvage*, Plon, 1962.

LUKACS, Georg. *Histoire et Conscience de Classe*, Ed. Minuit, Paris, 1960.

______. *Asalto a la razón*, Fondo de Cultura Económica, México.

MARCUSE, Hebert. *Reason and Revolution, Hegel and the rise of social theory.* Oxford, University Press, 1941.

MARX, Karl. *W. – Marx, Engels Werke* – 30 vol. publicados, Dieta Verlag, Berlim, 1961.

______. *Mega. – Marx, Engels Gasammtausgabe* – parte I, vol. 3 (por essa edição citamos apenas os Manuscritos de Paris).

______. *Khr. – Aus der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie.* Kritik des Hegelschen Staatsrechts, Werke vol. I.

______. *E. – Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Einleitung. – W., vol. I.

______. *Jf. – Zur Judenfrage*, W. vol. I.

______. *M. a – Manuscritos Econômico-filosóficos: 1º, 2º e 3º in* Kleine Ökonomische Schriften, Dietz Verlag, Berlim, 1955.

______. *M. b* **–** *Manuscritos Económico-filosóficos: 4.º in*

______. *Die Heilige Familie und andere Philosophische Frühschriften*, Diezt Verlag, 1953.

______. *Mf. Misère de la Philosophie*, Ed. Sociales, Paris, 1947.

______. *Hf. Die Heilige Familie*, W. vol. 2.

______. *DI. Die Deutsche Ideologie*, W. vol. 3.

______. *Zur Kr. Zur Kritik der politischen Ökonomie*, W. vol. 13.

______. *G. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Dietz Verlag, Berlin, 1953.

______. *K. Das Kapital, Kritik der politische Ökonomie*, W. vol. 23, 24 e 25. Le Capital – 1° vol. Ed. Sociales, Paris.

______. *TM. Theorien über den Mehrwert* – 3 vol. Dietz Verlag, Berlin, 1959.

MEHRING, Franz. *Carlos Marx, El fundador del socialismo científico*, Ed. Claridad, B. Aires, 1943.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris, 1961.

______. *Sigmes*, Gallimard, Paris, 1960.

______. *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 1964.

MICHAUD, Jean-Claude. *Teoria e storia nel "Capitale" di Marx*, Feltrinelli, Milão, 1960.

MONDOLFO, Rodolfo. *Il materialismo storico in Federico Engels*, La Nuova Italia, Florença, 1952.

______. *Espiritu revolucionario y consciencia histórica*, Ed. Populares Argentinas, B. Aires, 1955.

______. *Marx y Marxismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1960.

PLEKHANOV, D. *Questions fondamentales du marxisme*, Ed. Sociales, Paris, 1948.

PROUDHON, Pierre Joseph. *Textes Choisis, présentés et commentés par J. Lajugie*, Librairie Dalloz, Paris, 1953.

RICARDO, David. *Principes de l'économie politique et de l'impôt*. Alfred Costes, Paris, 1953.

ROBINSON, Joan. *Filosofia Econômica*, ed. Zahar, Rio de Janeiro, 1962.

ROUSSEAU, J. J. *Du Contrat social*, Aubier, Paris, 1943.

______. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in CEuvres, Pléiade, Paris, 1964.

RUBEL, Maximilien. *Karl Marx – Essai de biographie intellectuelle*. Paris, 1957.

SARTRE, J. *Paul, Critique de la Raison Dialectique*, Gallimard, Paris, 1960.

SCHMIDT, Alfred. *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Europäische Verlaganstalt, Mannheim, 1962.

SMITH, Adams. *The wealth of nations*, Modern Library, N. York, 1937.

SPINOZA, Bento. *CEuvres Complètes*, Pléiade, Paris, 1954.

STIRNER, Max. *L'Unique et sa propriété*. Ed. Jean-Jacques Pauvert, Paris, 1960.

SWEEZY, Paul, M. *Teoria do desenvolvimento capitalista*. Ed. Zahar Rio de Janeiro, 1962.

TRAN DUC THAO. *Phénoménologie et matérialisme dialectique*. Ed. Mainh Tan, Paris, 1952.

VÁRIOS. *Sur le Jeune Marx, Recherches intemationales à la lumière du marxisme. V-VI* – 1960, n.° 19.

VÁRIOS. *Cahiers intemationaux de sociologie*, nº 4, 1948.

VUILLEMIN, Jules. *L'être et le travail*, PUF, Paris, 1949.

WEYL, E. *Hegel et l'Etat*. Ed. J. Vrin, Paris, 1950.